
الآراءُ الكلاميةُ المنسوبةُ لِ
معمر بن عباد السلمي
(ت ٢١٥هـ)
قِراءةٌ فِكريَّةٌ
إعداد
الأستاذ المساعد الدكتور
إبراهيم رجب عبد الله
تدريسي
جامعة الأنبار
كلية العلوم الإسلامية ـ الرمادي
isl.ibrahimr@uoanbar.edu.iq
issn : 2071- 6028

الملخص باللغتين العربية والإنكليزية

في هذا البحث الموسوم بـــ«الآراء الكلامية المنسوبة إلى معمر بن عباد السلمي (ت ٢١٥هـــ) قراءة فكرية»، جمعت الآراء الكلامية المنسوبة إلى معمر بن عباد من كتب الفرق والكلام والتاريخ، ونظمتها في نسق شامل موحد على قدر المستطاع، وذلك للوقوف على آراء هذا المتكلم المتفلسف، ويعد معمر من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، وهي طبقة الازدهار والنضوج الفكري لهم، فضلًا عن كونه صاحب مدرسة فكرية من مدارس المعتزلة، وقسمت هذا البحث بعد المقدمة على ثلاثة مباحث؛ فتناولت في المبحث الأول، آراءه الطبيعية، وفي المبحث الثاني آراءه في الإلهيات، وفي المبحث الثالث خصصته لآرائه في الإنسان، وختمت هذا البحث بأهم النتائج، فبينت أصالة معمر في مسائل كثيرة، أهمها نظريته في المعاني ونظريته في المعرفة، ومحاولته لحل مشكلة العلاقة بين الذات والصفات الإلهية، وحقيقة الإنسان ورأيه في الحركة والسكون، فضلاً عن نقده لمعاصريه من كبار المعتزلة كالعلّاف والنظّام.

الكلمات المفتاحية : قراءة ، فكرية ، كلامية

Summery

In this study, titled with "An intellectual review in theological opinions attributed to Muammar Bin Abbad Assilmi (215AD-380 AH). The verbal opinions attributed to Mua'mmar has collected from the books of groups and kalam and their matrixes in a coordinated and uniformly comprehensive posible manner.

The importance of Mua'ammar stems from his discordance from the sixth class of the Mutathila classes, which is the class of prosperity and intellectual maturity, in addition to the fact that he owns an intellectual school out of the Mutathila schools.

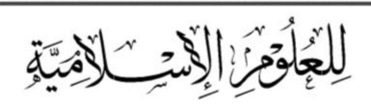
The study has been divided into three chapters. Chapter one deals with his natural opinions. Chapter two deals his theological opinions. Chapter three has been dedicated to his anthropological opinions.

The study has been concluded with the most important results. It showed his genuineness in many matters , most importantly, epistemology and the theory of meanings and his attempt to resolve the relation between the self and the theological qualities and the reality of humankind and his opinion in motion and motionlessness, in addition to criticism towards his most outstanding contemporaries pretty like Al-Allaf and Al-Naddham.

Keyword : Reading , intellectual , verbal







بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

مع كثرة البحوث والدراسات المختصة بعلم الكلام، إلا أنه ما زال ينقصنا الكثير في معرفة آراء بعض المتكلمين بصورة واضحة ودقيقة مع أهميتهم وأصالتهم في جوانب فكرية جمّة.

ومعمّر بن عبّاد السلَمي (ت ٢١٥هــ/٨٣٠م) أحد أولئك المتكلمين الذين لم يكتب عنه -بحسب علمي- بحث مستقل يوفيه حقه في معرفة آرائه الكلامية مع أصالته في بعض هذه الآراء، وربما كان السبب في ذلك أنه لم يصلنا عنه مؤلف خاص به، شأنه في ذلك شأن أغلب معاصريه من شيوخ المعتزلة، ولكنني آليت أن أجمع آراءه من كتب الفرق وعلم الكلام والتاريخ، وأن أنظم هذه الآراء والأقوال في نسق شامل موحد قدر المستطاع، وذلك للوقوف على آراء هذا المتكلم المتفلسف، وتتأتى أهمية معمر أنه من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، وهي طبقة الازدهار والنبوغ والنضوج الفكري لهم، فكان من أوائل المتكلمين الذين أدخلوا البحث الفلسفي في علم الكلام، فضلًا عن كونه صاحب مدرسة فكرية في ضمن مدارس المعتزلة سميت بـــ«المعمرية» نسبة إليه، فكان له أثر كبير فيما بعده من رجال المعتزلة.

وكان منهجي في هذا البحث جرد الآراء الكلامية المنسوبة إلى معمر من كتب الفرق والكلام والتاريخ في كل مسألة من المسائل وأقارن فيما بينها- إن كان هناك خلاف- وأرجح ما يتسق مع منظومته الفكرية بصورة خاصة، ومع مدرسة الاعتزال بصورة عامة، وضربت الأمثلة لتوضيح بعض الآراء، واستعملت منهج المقارنة، فقارنت بين آرائه وآراء المتكلمين والفلاسفة أينما وجدت لذلك فائدة لزيادة التوضيح، فضلًا عن استعمالي للمنهج التحليلي لآرائه الكلامية وأبعادها الفلسفية، وقمت في

مواضع كثيرة بذكر النصوص حرفيًا؛ إما لجزالة ألفاظها ووضوحها، وإما لأهميتها لغرض تحليلها أو نقدها أو التعليق عليها أو التدقيق فيها.

وارتأيت أن أبدأ بحثي هذا بعد هذه المقدمة والنبذة المختصرة عن حياته بآرائه الطبيعية في المبحث الأول، وذلك لأهميتها في تفسير الكثير من آرائه في المباحث الكلامية الأخرى، ومن ثم تناولت في المبحث الثاني آراءه في الإلهيات كونه المقصد الأسمى في علم الكلام، والمبحث الثالث كان مخصصًا لآرائه في الإنسان، وختمت البحث بأهم النتائج.

والله ولي التوفيق

نبذة عن حياته:

معمر بن عباد السلمي (ت ٢١٥هــ/٨٣٠م)، لم أقف على تاريخ ولادته ولو بصورة تقريبية، ويكنى بأبي عمرو وأبي المعتمر[١]، وقيل معمر بن عمر البصري العطار[٢]، مولى بني سليم[٣]، وهو من أهل البصرة[٤]، سكن بغداد[٥]، من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة[٦]، وأحد شيوخها وأئمتها[٧]، وهو صاحب فرقة من فرق المعتزلة تدعى بالمعمرية نسبة له، وكان معمر، وثمامة بن أشرس النميري (ت ٢٢٥هــ/٨٤٠م)، وأبو عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥هــ/٨٦٩م) في زمان واحد متقاربين في الآراء والمعتقدات[٨]، ومن أصحابه من رجال المعتزلة (إبراهيم السندي وأبي عبدالله السيرافي وأبي يعقوب الشحّام، وأبي عبد الرحمن الشافعي ووهب الدلّال)[٩].

---

(١) ينظر: البلخي، أبو القاسم، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ص ٧١.

(٢) ينظر: الذهبي، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة ١٤٢٧هــ، ٢٠٠٦م، ٤٧١/٨.

(٣) ينظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، من دون تاريخ، ١٤٧/٤.

(٤) ينظر: البلخي، أبو القاسم، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، المصدر السابق، ص ٧١.

(٥) ينظر: العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن أحمد بن حجر، لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، ط١، ٢٠٠٢م، ١٢٢/٨.

(٦) ينظر: البلخي، أبو القاسم، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، المصدر السابق، ص ٢٦٦.

(٧) ينظر: ابن حزم، المصدر السابق، ١٤٧/٤.

(٨) ينظر: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، ٣٠/١، ٦٥.

(٩) الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، أوراق شرقية، بيروت، ط٢، ١٤١٣هــ-١٩٩٣م، ص٥٣.

وذكر القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ/١٠٢٥م) حادثة تبين قدرته في المناظرة في قطع الخصوم فقال: (إن إسحاق بن طالوت وهو من الملحدين دخل البصرة فرأى معمرًا ولم يره قط، فقال معمر: إسحاق! فتعارفا بالصفة، فجلسا يتناظران، فما قام له إسحاق ولا قعد)[(١)]، كما ذُكر عنه أنه ناظر النظّام[(٢)] (ت ٢٣١هـ/٨٤٥م).

وذُكر عنه أنه قال: (قُطعت في ثلاثة مجالس ولم أجد لذلك علة؛ إلا أني أكثرت في تلك الأيام من أكل الباذنجان، وفي اليوم الأخر من أكل الزيتون، وفي اليوم الثالث من الباقلّى)[(٣)].

وذكر القاضي عبد الجبار أن الخليفة هارون الرشيد (ت ١٩٣هـ/٨٠٩م) أخرجه من السجن، وقد كان من ضمن مساجين المعتزلة بسبب آرائهم الاعتقادية، وأمر له بثلاثة آلاف دينار لمناظرة ملك السند «السمني الديانة»، الذي طلب من الرشيد أن يوجه له من يناظره في العقائد بعد أن تورع أهل الحديث من الخوض معه في الكلام في الذات والصفات الإلهية، على أن يتبع المغلوب دين الغالب في المناظرة، فلما قرب معمر من أرض السند خاف أحد رجال ملك السند أن يفتضح أمر دينهم في المناظرة بما يعلمه مسبقًا من قدرة معمر الفائقة في الجدل، فأرسل له من يدس له السم في الطعام فمات في الطريق[(٤)]، بينما ذكر الذهبي (ت ٧٤٨هـ/

(١) البلخي، أبو القاسم، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، المصدر السابق، ص ٢٦٧.

(٢) ينظر: العسقلاني، المصدر السابق، ج ٨، ص ١٢٢.

(٣) ينظر: الجاحظ، عمرو بن بحر بن محجوب، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤٢٢هـ، ١٤٢٢هـ، ٣٠٣/٥.

(٤) ينظر: البلخي، أبو القاسم، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، المصدر السابق، ص٢٦٦-٢٦٧.



issn : 2071- 6028

١٣٤٨م) أن المعتزلة في البصرة طلبته عند السلطان، ففرّ إلى بغداد ومات متخفيًا عند أحد أصحابه[١].

وأشكك في وقوع هاتين الروايتين لمعمر؛ ففيما يتعلق برواية القاضي عبد الجبار؛ وجدت أن القاضي في الكتاب ذاته يروي الرواية ذاتها عن أبي كلدة المعتزلي، وهو من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة أيضًا[٢]، وفيما يتعلق برواية الذهبي، فإن معمرًا توفي في سنة ٢١٥هـ، أي في زمن الخليفة العباسي المأمون (ت ٢١٨هـ/٨٣٣م) الذي كان من أنصار المعتزلة، والذهبي نفسه ذكر ذلك في كتابه تاريخ الإسلام[٣]، فممن كان يتخفى معمر ويتهرب إذن؟!

إلا أن هاتين الروايتين تعكس لنا تصوير القاضي عبد الجبار بأن معمرًا كان من المدافعين عن حياض الإسلام والذّب عن عقائده والاستعداد لتحمل جميع المصاعب والمشاق في سبيل ذلك بينما يصوره خصومه بأنه ضال هارب مات متخفيًا خائفًا من بطش السلطان به.

---

(١) ينظر: الذهبي، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، تاريخ الإسلام، ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ٤١٣/١٥.

(٢) ينظر: البلخي، أبو القاسم، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، المصدر السابق، ص ٢٦٩.

(٣) ينظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ٩٧/١٨.

المبحث الأول:

الطبيعيات

من المعلوم أن أبحاث المتكلمين في الطبيعيات كانت في نهاية أمرها تصب في موضوع الإلهيات مرورًا بنظرية المعرفة لديهم بمعنى أن وجود الأجسام بأعراضها من الألوان والطعوم والروائح والحركة في الزمان والمكان كلها معطيات للمعرفة الإنسانية من خلالها يصل المتكلمون إلى إثبات وجود الله المحدِث والخالق والمنظم لهذا العالم الطبيعي.

إلا أن هذه الأبحاث الطبيعية بدأت تتعمق شيئًا فشيئًا إلى أن أصبحت علومًا مستقلة بذاتها، وبذلك أبدع العلماء في الكيمياء والرياضيات والطب والفلك وغيرها من العلوم.

وما يتعلق بموضوع البحث هنا نجد بذور بعض هذه العلوم الطبيعية عند معمر، ومن أهم هذه المسائل في الطبيعيات:

١. **الأجسام الطبيعية**:

اختلف المتكلمون في ماهية الجسم، وعقد الأشعري (ت ٣٢٤هـ/٩٣٦م) مبحثًا خاصًا بهذا الموضوع في كتابه مقالات الإسلاميين قال فيه: (اختلف المتكلمون في الجسم ما هو على اثنتي عشرة مقالة)(١).

فمنهم من عد الجسم هو الذي يحتمل الأعراض، وقال أبو الهذيل العلّاف (ت ٢٣١هـ/٨٥٠م) الجسم هو الذي له جهات ست، بمعنى أن الجسم مؤلف من ستة أجزاء لا تتجزأ، وأما إبراهيم بن سيّار النظّام –وبناءً على رأيه في إنكار الجوهر الفرد– فعرف الجسم بأنه الطويل العريض العميق وأنه لا توجد لأجزائه عدد

---

(١) الأشعري، أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن إسحاق، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتر، دار فرانزشتايز، فيسبادان، ألمانيا، ص ٣٠١.

يتوقف عليه، إذ لا نصف إلا وله نصف، ولا جزء إلا وله جزء وأما معمر فمع اتفاقه مع النظّام في تعريفه للجسم بأنه الطويل العريض العميق، إلا أنه يحدد عدد أجزاء الجسم المؤلف له؛ لأنه يختلف مع النظّام ويقول بالجوهر الفرد «الجزء الذي لا يتجزأ»، فعنده الجسم مؤلف من ثمانية أجزاء إذا اجتمعت مع بعضها وجبت الأعراض فيه، وهي تفعلها بإيجاب الطبع، ويوضح معمر كيفية تكون الجسم الذي هو عنده ذو ثلاثة أبعاد، فيقول إذا انظم جزء إلى جزء آخر تكون الطول وبانضمام جزأين يوازيانها يتكون العرض، وبمقابلة أربعة أجزاء أخرى تقابل الأجزاء الأربعة الأولى يحدث العمق، وبذلك يتكون الجسم(١).

وذكر معمر أن الأجسام لا يمكن أن تدرك، وإنما الذي نستطيعه هو إدراك أعراض هذه الأجسام من ألوان وطعوم وملمس وروائح...(٢).

إن اهتمام معمر بهذه الأبحاث الكلامية الدقيقة تذكرنا بأبحاث الفلاسفة على مر العصور في هذه المسائل بغض النظر عن مذاهبهم الفلسفية، كأفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م) مثلًا ونظريته في المثل، قرر بأننا عن طريق الحواس لا ندرك حقائق الأشياء وإنما خيالات لعالم المثل(٣)، وكذلك إيمانويل كانط (ت ١٨٠٤م) في الفلسفة الحديثة، فيرى من خلال مثاليته الترنسندنتالية أننا عن طريق الحواس لا ندرك الأشياء في ذاتها وإنما ندرك ظواهر هذه الأشياء (النومين) وأن الأشياء في ذاتها هي مجرد أفكار(٤).

---

(١) ينظر: الأشعري، المصدر السابق، ص٣٠١-٣٠٤.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٣.

(٣) ينظر: أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٤م، ص ٤١٥-٤١٦ .

(٤) ينظر: بوترو، أميل، فلسفة كانط، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١١٩، ١٢٠.

وحكى الأشعري أن معمرًا كان يقول: (الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة ومتحركة على اللغة، والسكون هو الكون لا غير ذلك، والجسم في حال خلق الله له ساكن)[١]. وذكر ابن حزم (ت ٤٥٦هـ/١٠٧٣م) عنه بشأن هذا الموضوع (وكان معمر يزعم أنه لا حركة في شيء من العالم، وإن كل ما يسميه الناس حركة فهو سكون)[٢]. وكذلك ذكر عن أصحابه أنهم قالوا:- (لا حركة في العالم، وإن كل ذلك سكون، واحتجوا بأن قالوا وجدنا الشيء ساكنًا في المكان الأول ساكنًا في المكان الثاني، وهكذا أبدًا فقلنا أن كل ذلك سكون)[٣].

فهكذا كان يفسر حركة الأجسام على أنها ساكنة في كل آن في نقطة من المكان فهي إذن ثابتة في حقيقتها وإنما نطلق عليها حركة في اللغة فحسب.

وهو في نظرته هذه إلى سكون الأجسام يذكرنا بحجج زينون (ت ٤٣٠ق.م) في إنكاره للحركة، لا سيما ما يعرف عنها بحجة السهم التي يدعي فيها (أن السهم في مروقه يشغل في كل آن من آنات الزمان مكانًا مساويًا له، فهو إذن لا يبارح المكان الذي يشغله في الآن غير المتجزئ، ومعنى ذلك أنه ساكن غير متحرك وهكذا في كل آن)[٤].

وكان معمر في نظرته هذه معارضًا لرأي النظّام في الحركة، إذ رأى أن لا سكون أصلًا، وإنما الأجسام في حركة مستمرة، بل كان يرى أن الأجسام الساكنة في حقيقتها متحركة حركة اعتماد[٥] -وحركة الاعتماد تعني: أن الأجسام مركبة من

---

(١) الأشعري، المصدر السابق، ص ٣٢٥.

(٢) ابن حزم، المصدر السابق، ١٥٤/٤.

(٣) ابن حزم، المصدر السابق، ٣٥/٥.

(٤) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٥٥هـ-١٩٣٦، ص٤١.

(٥) ينظر: ابن حزم، المصدر السابق، ٣٥/٥.

عناصر متضادة ومختلفة قهرها الله مجتمعة في جسم واحد، وكل واحد من هذه العناصر يحاول الحركة بحسب طبعه الذي طبعه الله عليه(١)- فهدف النظّام من خلال ذلك إلى إثبات قدرة الله على قهر المتضادات والمختلفات مع بعضها بعضًا.

وانتقد ابن حزم كلًا من النظّام ومعمر على آرائهما في الحركة والسكون، وقال بوجود الحركة والسكون معًا للأجسام بمعنى أنها أحيانًا تتحرك، وأحيانًا أخرى تسكن، فالسكون هو إقامة في المكان، والحركة هي نقلة عن ذلك المكان، وينتقد رأي معمر في السكون، فيرى قوله بأن الحركة هي سكون في مكان ثان غير صحيح؛ لأن السكون إقامة لا نقلة فيها فإذا وجد جسم ينتقل نقلة متصلة لا سكون فيها فهي بالضرورة غير الجسم المقيم الذي لا ينتقل، فالجسم المتحرك من مكان إلى آخر فهو وإن جاوز كل مكان يمر عليه إلا أنه غير واقف ولا مقيم، وهذا يعرف بضرورة الحس، لذا فصحّ أن الحركة معنى وأن السكون معنى آخر(٢).

وهكذا نرى تنوع وخصوبة الفكر الكلامي في العلوم الطبيعية من خلال هذا الأنموذج، والذي كان في بداية أمره يهدف عند النظّام لإثبات قدرة الله على قهر المتضادات، وتعمقت هذه الأبحاث عند كل من معمر وابن حزم -بغض النظر عن اختلافهما وعن دقة أو صحة آرائهما في الحركة-. علمًا أن العلم المعاصر أثبت أن لا وجود لأجسام ساكنة، فما نراه ساكنًا فإن مكونات الذرات المؤلفة لهذه الأجسام في حركة مستمرة، وبهذا يكون رأي النظّام أقرب إلى النظرة العلمية المعاصرة، مع الاختلاف طبعا في ماهية هذه الحركة وأسبابها بين نظرة النظّام والنظرة العلمية المعاصرة(٣).

---

(١) للمزيد بشأن حركة الاعتماد ينظر، أبو ريدة، محمد عبد الهادي، إبراهيم بن سيّار النظّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ص ١٣٨.

(٢) ينظر: ابن حزم، المصدر السابق، ٥/٣٥ .

(٣) ينظر: الويكيبيديا الموسوعة الحرة http://ar.wikipedia.org/wiki

ويذكرنا خلاف معمر مع النظّام بشأن الحركة بالخلاف بين هيراقليطس (ت ٤٧٥ق.م) فيلسوف الحركة والتغير والصيرورة وبارمنيدس (ت ٤٥٠ق.م) فيلسوف الوحدة والثبات، فكان موقف النظّام هو موقف هيراقليطس، بينما اتخذ معمر موقف بارمنيدس[١].

واستطيع أن أقول بأن معمرًا كان أكثر ميلًا للتفلسف في نظرته للأشياء إذ كان يبحث عن ماهياتها[٢]، فرأى أنها ثابتة، وكأنه بذلك يرفض نظرية النظّام في الخلق المستمر والتي يقول فيها: (إن الجسم في كل وقت يخلق)[٣]، بمعنى أن الله يخلق هذا العالم في كل لحظة من غير أن يفنيه[٤]، وهو ما يعرف بالحفظ الإلهي لهذا العالم، بينما رأى معمر بأن الله قد خلق هذا العالم وأودعه طبائعه من غير حاجة أن يعيد هذا الخلق في كل وقت، وفي ذلك دلالة على قدرة الله على أن يوجد الخلق بهذه الصورة، بل نجد دلالتها على القدرة أعظم من أن يعيد هذا الخلق في كل آن كما يرى النظّام.

---

(١) ينظر: رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠١٠م، ص ٩٦، ١٠٥. وقد ذكر هذه المقارنة بين معمر وبارمنيدس، وبين النظّام وهيراقليطس، منسية، مقداد عرفة في كتابه علم الكلام والفلسفة، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٥م، ص ٥٦.

(٢) وبناء على ذلك اختار أن جوهر وحقيقة الإنسان هو ليس هذا الجسد وإنما هو شيء غير مادي إطلاقًا، وكما سنوضحه في المبحث الثالث من هذا البحث.

(٣) الأشعري، المصدر السابق، ص٤٠٤ .

(٤) للمزيد ينظر بشأن هذه النظرية، أبو ريدة، المصدر السابق، ص ١٦٠ وما بعدها .

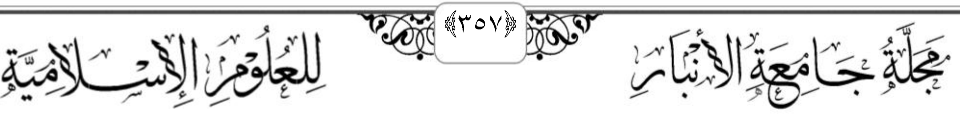
٢. نظرية المعاني:

تعد نظرية المعاني عند معمر تدشين مرحلة جديدة في الفكر الاعتزالي بل في الفكر الكلامي عمومًا، وأرى أن هذه النظرية تتصل بأفكار ورؤى ونظريات كلامية وفلسفية شتى مثل المتناهي واللامتناهي، والعلم الإلهي، والقدرة الإلهية وعلاقة الصفات بالذات الإلهية عمومًا، كما تتصل بنظريات العلم الطبيعي، مثل نظرية الكمون، والجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ)، ونظرية العلل، فهي نظرية في ضمن نسق كلامي فلسفي حاول معمر أن يحل فيها مشاكل عدة.

وتتلخص نظرية المعاني عند معمّر كما ذكرها الخياط في معرض دفاعه عن معمر رادًا على ابن الراوندي (ت ٢٩٨هـ/٩١٠م) (قال –معمر– وكان يزعم أنه ليس من فعل يقع في العالم إلا ومعه ألف ألف فعل وما لا يتناهى من الأفعال، ومحال عنده في قدرة الله وفي قدرة غيره أن يفعل فعلا واحداً في وقت واحد من أن يفعل معه ما لا يتناهى من الأفعال)(١).

ويوضح الخياط (ت ٢٩٠هـ/٩٠٣م) رأي معمر قائلاً : (اعلم –علمك الله الخير– أن هذا المذهب الذي وصفه صاحب الكتاب –ابن الراوندي– من قول معمّر هو القول بالمعاني، وتفسيره أن معمرًا زعم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لابد عنده من معنى حله دون صاحبه من أجله تحرك، وإلا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه. قال: فإذا كان هذا حكمًا صحيحًا فلا بد أيضًا من معنى حدث له حلت من أجله الحركة في أحدهما دون صاحبه، وإلا لم يكن حلولها في أحدهما أولى من حلولها في الآخر. «قال» وكذلك أيضًا إن سُئلت عن ذلك المعنى: لمَ كان علة لحلول الحركة في أحدهما دون

(١) الخياط، المصدر السابق، ص ٥٤.



صاحبه؟ قلت: لمعنى آخر قال وكذلك أيضًا إن سُئلت عن ذلك المعنى كان جوابي فيه كجوابي فيما قبله)[١].

نلاحظ من نص الخياط هنا مسائل عدة استطيع أن أوضحها على الشكل الآتي: إن الخياط يفسر هذه النظرية وكأنها تتعلق بحركة الأجسام فقط، بمعنى أن الجسم تحرك لمعنى فارق به الجسم الساكن، وهذا المعنى لمعنى آخر وهكذا، ولم يذكر بالنص أن هذه المعاني لا تتناهى، وإنما اكتفى بالقول (كان جوابي فيه كجوابي فيما قبله)، فهل الخياط كان يتحرج من ذكر تسلسل المعاني إلى ما لا يتناهى كما ذكر ابن الراوندي وما يترتب على ذلك القول بقدمها؟ لأن القدم صفة من صفات الذات، والاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر الصفات، وذلك لأن الاشتراك في صفة ذاتية، والافتراق في صفة ذاتية أخرى يوجب أن يكونا مثلين من حيث اشتركا، ومختلفين من حيث افترقا، ولو طرأ الضد عليهما لبقيا من وجه وانتفيا من وجه آخر وذلك محال[٢]. أم كان الخياط لا يعير لمسألة التناهي وعدم التناهي في العلل أهمية تذكر؟ أم انه أراد أن يوحي بقوله (كان جوابي فيه كجوابي فيما قبله) بأنها ممكن أن تتسلسل وصولًا إلى علة بعيدة عللها الله تعالى؟

إلا أن قول البلخي (ت ٣١٩هـ/٩٣١م) -وهو تلميذ الخياط- يقطع هذا الاحتمال لأنه ذكر أن هذه المعاني عند معمر تتسلسل إلى ما لا نهاية له[٣].

---

(١) الخياط، المصدر السابق، ص ٥٤.

(٢) ينظر: القاضي، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تعليق الأمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٣، ١٤١٩هـ-١٩٩٦م، ص١١٠.

(٣) ينظر: البلخي، أبو القاسم، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، المصدر السابق، ص٧١.

ونلاحظ أن الخياط قد حصر مسألة المعاني بالحركة ولم ينكر أو يكذب ابن الراوندي عندما ربط هذه النظرية بالأفعال والقدرة الإلهية.

والذي أراه هنا أن دفاع الخياط عن معمر لا يستقيم مع ما ذكره ابن الراوندي عنه، إذ الأخير يتكلم عن نظرية تولد الأفعال وعدم تناهيها سواء من الله أو من الإنسان، ونظرية التولد باختصار تبين أن الإنسان عندما يقوم بفعل مباشر فإنه يتولد من هذا الفعل أفعال أخرى، فالإنسان لم يقم بها مباشرة وإنما تولدت من فعله الأول الذي قام به، كرمي إنسان لسهم فأصاب شخصاً وقتله فالرمي هنا فعل مباشر للإنسان، أما انطلاق السهم وجرح الشخص وقتله فهي أفعال تولدت من فعله الأول المباشر، وكذلك باقي الأفعال كتسبب الحزن للآخرين على القتيل وإثارة العداوات...[١]، فكل هذه الأفعال تولدت من فعل رمي السهم.

لذا كان الأجدر بالخياط أن يدافع عن آراء معمر في نظرية التولد أو يكذب أقوال ابن الراوندي إن لم تكن صحيحة، لا أن يربط هذه الأقوال بنظرية المعاني ويحصرها في موضوع الحركة فقط.

وعلى الرغم من تميز معمر وأصحابه في هذه النظرية عن باقي رجال المعتزلة، إلا أنها لا تخرج عن الإطار النظري لفكر المعتزلة، وتميّزها يتحدد في عدم تناهي الأفعال المتولدة من الفعل المباشر الأول، فنص ابن الراوندي الذي ذكره الخياط عن معمر تبين أن الفعل الأول الذي يفعله الله أو الإنسان ابتداء «المباشر» يتولد منه ما لا يتناهى من الأفعال.

ومن المعلوم عند عموم المتكلمين أن العلل لا تتوالى إلى ما لا يتناهى، إذ لا بد من الوصول إلى علة أولى حدثت عنها جميع العلل، وذلك لاستحالة وجود ما لا يتناهى، وكما وضح ذلك القاضي عبد الجبار أن ما يتوقف وجوده على وجود ما لا

(١) للمزيد في تفاصيل هذه النظرية ينظر على سبيل المثال، القاضي أبو الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، التوليد، تحقيق، إبراهيم مدكور، ج٩، من دون ذكر تاريخ ومكان الطبع، ص١١وما بعدها .وسنأتي على ذكر ما يتعلق منها بموضوع بحثنا لاحقا.

انقطاع له ولا تناهي لم يصح وجوده، ويترتب على ذلك استحالة حدوث شيء من هذه الحوادث، إذ لو قال أحدنا لا آكل هذه التفاحة ما لم آكل تفاحات لا تتناهى، فلن يصح أكله لهذه التفاحة قط لما وقف ذلك على وجود ما لا يتناهى[١].

وتعد هذه القضايا من بديهيات ومسلمات الفكر الكلامي عموماً، فما الذي دفع بمعمر أن يخالف هذه المسألة بالذات، ويصرح بفكرة تسلسل العلل إلى ما لا يتناهى؟ فإذا أخذت نظرية معمر على ظاهرها في وجود علل لا تتناهى، فإنه لا يخرق القاعدة الأساسية عند المتكلمين وهي استحالة وجود ما لا يتناهى فحسب، وإنما يخرق أصل التوحيد المشترك عند جميع المدارس الكلامية فضلاً عن كونه الأصل الأول عند المعتزلة، كما أنه من المستحيل أن نفهم نظريته هذه بما يجيّر لصالح القائلين بقدم العالم أو أزلية الحدوث، فتكون حركة المتحرك للعلل لا تتناهى، وإن كانت منبثقة عن علة أولى كأن تكون المحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو[٢] (ت٣٢٢ ق.م)، أو مثال الخير عند أفلاطون[٣]، أو الأول ومبدأ الموجودات عند الفارابي[٤] (ت٣٣٩هـ/٩٥٠م)، وابن سينا[٥] (ت ٤٢٨هـ/١٠٣٧م). إذ إن هؤلاء الفلاسفة وغيرهم وإن قالوا بقدم العالم أو أزلية حدوثه بمعنى أدق، إلا أنهم قالوا لا بد من الوصول إلى علة أولى، وفي ضوء

(١) ينظر: القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٨٢.

(٢) ينظر: أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المكتبة العربية، الدار القومية للطباعة والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الجمهورية العربية المتحدة، ٧٥٣/٢.

(٣) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص ٤٠٦

(٤) ينظر: الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٦٨م، ص٣٨.

(٥) ينظر: ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٠م، ص ٥٨-٥٩.

جميع هذه المعطيات فعلينا أن نفهم نظرية معمر في المعاني بما لا يخالف شبه إجماع الفلاسفة والمتكلمين، فنبين أن هذه المعاني التي قال بتسلسلها ترتبط أولا بعلم الله وقدرته غير المتناهية كما ترتبط بنظرية الكمون وشيئية المعدوم.

وأرى أن المسألة عند معمر تمثل نقداً أو معارضة ضمنية لنظرية العلّاف في تناهي مقدورات الله وسكون أهل الخلدين التي تقرر أن كل ما أحدثه الله من موجودات والتي هي مقدورات له فإنها ذات غاية ونهاية ولها كل وجميع فهي متناهية، وسينتهي أهل الجنة إلى آخر الحركات المتناهية حاصلين على اللذات كافة باقين دائماً ساكنين سكونًا باقيًا ثابتًا لا يفنى، والذي دفعه لذلك التمييز بين عدم تناهي الله وبين تناهي مخلوقاته قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾[٢]، وقوله: ﴿ أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[٣]. فإحصاء الأشياء والعلم بها من الله يجب في نظر العلّاف أن تكون متناهية[٤].

إلا أن هذه النظرية قد تفسر من وجه آخر بأنها تحد من قدرة الله[٥]. مما دفع بمعمر للقول بعدم تناهي المعاني لأن قدرة الله في الممكنات غير متناهية.

وكذلك أرى أن نظرية معمر هذه كانت بمثابة اللبنات الأولى لنظرية شيئية المعدوم عند المعتزلة لاسيما الخياط، وبغض النظر عن غموض هذه النظرية وما

(١) الشورى، من الاية١١.

(٢) الجن، من الآية ٢٨.

(٣) البقرة، من الآية ٢٣١.

(٤) ينظر: الخياط، المصدر السابق، ص١٠، صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت، ط٥، ١٩٨٥، ١٩٣/١.

(٥) ينظر: الشهرستاني، المصدر السابق، ٥٢/١، ابن حزم، المصدر السابق، ١٤٤/٢، صبحي، أحمد محمود، المصدر السابق، ١٩٤/٢ .

أحيط بها من لبس، وخلافات المعتزلة ذاتهم في تفاصيلها، وتشويه خصوم المعتزلة وإلزاماتهم وتكفيرهم للمعتزلة بسببها، وملخصها قال بعض رجال المعتزلة –بعد معمر إذ لم نجد بحسب علمنا من ذكر هذه النظرية قبله– إن المعدومات التي لم تظهر إلى الوجود بعد هي أشياء، وذكر عبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ/١٠٣٧م) أن المعدوم عند الكعبي (ت ٣١٩هـ/٩٣١م) شيء، ومعلوم ومذكور وليس بجوهر ولا عرض، وزعم أبو علي الجبائي (ت ٣٠٣هـ/٩١٦م) وابنه أبو هاشم (ت ٣٢١هـ/٩٣٣م) أن كل ما يستحقه الحادث من وصف فأن هذا الوصف ثابت له في حال عدمه، فالجوهر في حال عدمه جوهر، والعرض في حال عدمه عرض، وامتنعوا عن تسمية المعدوم جسماً قبل حدوثه، لأن الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق، وفارق الخياط المعتزلة كافة فزعم أن الجسم في حال عدمه هو جسم(١).

ويمكن أن تفسر نظريته في المعاني في ضوء نظرية الكمون التي أحدثها النظّام وقد عرض الخياط أقوال ابن الراوندي عن النظّام في هذه النظرية في قوله (وكان يزعم أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد، وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولدهن، غير أن الله أكمن بعض الأشياء في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها)(٢) بمعنى أن الله قد خلق العالم جملة واحدة وأكمن هذه المخلوقات بعضها في بعض، والتقدم والتأخر يكون من طريق ظهورها من مكامنها، مثل

---

(١) ينظر: البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبدالله، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م، ص١٦٤، وللمزيد بشأن تفاصيل هذه النظرية، ينظر، صبحي، أحمد محمود، المصدر السابق، ٢/٢٧٣-٢٨٨

(٢) الخياط، المصدر السابق، ٥٢ .



كمون النخلة في النواة، والزيت في السمسم، والنار في الخشب والحجر[١]، وبالمعنى المعاصر الجينات الوراثية في الكائنات الحية، فتظهر في الأجيال المتعاقبة، ويستدل النظّام والقائلون بنظرية الكمون على آرائهم بنصوص دينية مثل قوله تعالى ﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ﴿٧٢﴾﴾[٢]، ويذكرون أن الله قال ﴿شَجَرَتَهَآ﴾ ليبين إعجازه في اجتماع الماء والنار[٣]، كما ذكر النسفي (ت ٥٠٨هـ/١١١٤م) أن أصحاب الكمون يستدلون بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[٤] على أن الله خلق العالم جملة واحدة[٥].

ووفقاً للنصوص الدينية التي تخبرنا باستمرارية الحياة في الدار الآخرة، فإن قول معمر بعدم تناهي المعاني مستقبلاً يكون ممكناً عقلاً، وفي الوقت ذاته لا يتجاوز أو يتقاطع مع النصوص الدينية.

كما لاحظت ارتباط هذه النظرية بالعلل الغائية، إذ قسّم بعض الفلاسفة والمتكلمين العلل على أساس زماني بحسب مساوقتها للمعلول أو قبله أو بعده، فمنها ما يتقدم المعلول كالإرادة الموجبة، وما يكون مع المعلول كحركة الساق التي تبنى عليها حركة الإنسان، ومنها ما يكون بعد المعلول وهو الغرض «العلة الغائية» كأن يبني الإنسان سقيفة ليستظل بها فالاستظلال يكون فيما بعد، فتكون هذه العلل الغائية

(١) ينظر: الشهرستاني، المصدر السابق، ٥٦/١. ابن حزم، المصدر السابق، ٣٩/٥. أبو ريدة، المصدر السابق، ص١٤٠.

(٢) الواقعة ٧١-٧٢.

(٣) ينظر: الجاحظ، المصدر السابق، ٥١/٥ .

(٤) البقرة، من الآية ٢٩.

(٥) ينظر: النسفي، ميمون بن محمد، بحر الكلام، دراسة وتعليق، ولي الدين محمد صالح الفرفور، مكتبة دار الفرفور، ط٢، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ص ١٩٦.

عند معمر غير متناهية في المستقبل لاستمرارية الحياة في الدار الآخرة، وممن قال بالعلل الغائية النظّام[١]، لذا عده أبو ريدة أقرب المتكلمين إلى مذاهب الفلاسفة[٢].

ومن المناسب هنا أن نذكر أننا إذا لم نفسر نظرية معمر في المعاني وفقاً لاعتقاده بشيئية المعدوم ونظرية الكمون والعلل الغائية فإن قوله بعدم وجود فعل ما لم يكن معه ما لا يتناهى من الأفعال سيكون مدعاة للسخرية والتندر والاستهزاء من قبل عامة الناس قبل خاصتهم، وستتم أقواله عن سذاجة صاحبها؛ لأنها فضلا عن مخالفتها للعقل، فإنها مخالفة للحس لعدم وجود هذه الأفعال غير المتناهية في العالم الخارجي بمعنى أننا نشاهد ونسمع بحدوث حوادث حدثت بعد أن لم تكن، وهذا مما لا يمكن إنكاره ودفعه.

وعوداً إلى نص الخياط السابق الذي ذكره ابن الراوندي عن معمر في قوله: (محال في قدرة الله)، فلم أجد ردًا من الخياط سواء بالنفي أو الإثبات –بينما نجده قد رد على ابن الراوندي عندما زعم أن النظّام يقول بأنه محال في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئًا أو ينقص منه شيئًا، فكذبه وقال إن الله عند النظّام قادر على أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية[٣]– فهل يفسر عدم الاعتراض هذا بأن معمرًا يعد هذه من المستحيلات التي لا تتعلق بها القدرة ؟ فمن المعلوم أن القدرة الإلهية عند المتكلمين تتعلق بالممكن فقط أي بالمقدورات لا بالمستحيل ولا بالواجب[٤]، أم أنه تجاهَله في هذا الموضع كونه قد بين موقف المعتزلة عمومًا بصدد هذه المسألة عندما بين موقف النظّام منها؟

(١) ينظر: الأشعري، المصدر السابق، ص٣٢١

(٢) ينظر: أبو ريدة، المصدر السابق، ص ١٦٦.

(٣) ينظر: الخياط، المصدر السابق، ص٥٢.

(٤) ينظر: القاضي، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص ١٥٦.

ويبرر الخياط قول معمر بنظرية المعاني قائلا: (والذي أدخله في القول فيما حكيت عنه تثبيته للحركة، إذ كان مدار دلائل الحدث عليها وعلى أمثالها من الأعراض فأراد حياطة دلائل الحدث عند نفسه لعنايته بالتوحيد ونصرته له)[١]. لكن رب سائل يسأل ألا يتعارض هذا التبرير ما ذُكر عن معمر من أنه أنكر الحركة للأجسام وقال بأنها ساكنة في الحقيقة[٢]؟

فأقول: أولا: إن الخياط لم يذكر عن معمر إنكاره للحركة فلم يتناقض في أقواله في هذه المسألة، وثانيًا: إن معمرًا أقر بوجود الحركة وإن كانت بالمعنى اللغوي لها[٣]، أي أقر بحركة الجسم من مكان إلى آخر، إلا أنه سمى وجود الجسم في كل آن في مكان ما سكونًا، وبهذا يكون قول الخياط في تثبيت معمر للحركة متسقًا مع ما ذُكر عنه، بغض النظر عن تفسيره للحركة طالما أنه أقر بانتقال الأجسام، بل وبنى نظريته في تسلسل المعاني اللامتناهية على مثال في المتحرك والساكن، والحركة والسكون، فكل الحوادث إذن تخضع لمعان في وجودها لأنها غير موجودة بذاتها، وبذلك يكون الله مفارقًا لها كونه موجود بذاته لا يخضع لمعنى أو يعتريه تغيرٌ أو تطرأ عليه حركة لا بالمعنى الحقيقي ولا بالمعنى اللغوي.

وفي ضمن النقد الذي وجهه ابن الراوندي لمعمر وكما ذكره الخياط بقوله: (هذا وهو-معمر- ينكر على النظّام قوله: إن الله يفعل في حال واحدة ما لا يتناهى من الأجسام فلا فرق)[٤]. وهنا يشير ابن الراوندي إلى نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ عند معمر والعلّاف وغيره من المتكلمين من معتزلة وأشاعرة،

(١) الخياط، المصدر السابق، ص٥٥.

(٢) ينظر: الأشعري، المصدر السابق، ص ٣٢٥. ابن حزم، المصدر السابق، ١٥٤/٤.

(٣) الأشعري، المصدر السابق، ص ٣٢٥.

(٤) ينظر: الخياط، المصدر السابق، ٥٤.

ويرون أن لأجزاء الجسم غاية من باب التجزؤ وله أجزاء معدودة ولا يحتمل كل جزء منها التجزؤ[١]. بينما رفض النظّام هذه النظرية وقال إن كل جزء يتجزأ أبداً ولا جزء إلا وله جزء، وليس لذلك آخر[٢]، وأيده ابن حزم في قوله هذا ونظم الأدلة لنصرة هذه النظرية وتسفيه أدلة معارضيها، فقال: (وذهب النظّام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزؤ أبدًا بلا نهاية وأنه ليس في العالم جزء ولا يتجزأ وإن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضاً وإن دق أبداً)[٣].

ويرد على المعارضين لهذه النظرية في عدم إمكانية التجزئة الواقعية للجسم الدقيق جداً قائلا: (إننا لم نرفع النهاية عن الأجسام كلها من طريق المساحة بل نثبتها ونعرفها ونقطع على أن كل جسم فله أبداً مساحة محدودة ولله الحمد وإنما نفينا النهاية عن قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دق)[٤]. فيكون معمر أيضًا من الرافضين لرأي النظّام ومن قال بقابلية الجزء للتجزؤ على الرغم من قوله بلا تناهي المعاني، وهذا ما ينتقده ابن الراوندي ويرى أنه لا فرق بين من قال بقابلية الأجسام والجواهر للتجزئة إلى ما لا يتناهى ومن قال بتسلسل المعاني إلى ما لا يتناهى مع أن نظرية النظّام تتعلق بالجواهر التي تتشكل منها الأجسام التي لها وجود في الواقع الخارجي، بينما الثانية تتعلق بالأعراض التي هي معان وأسباب وعلل وأفعال لا وجود عيني لها في الخارج، وإنما يكون وجودها ذهنياً فقط، فيرد الخياط على انتقاد ابن الراوندي (وأما حكايته عن إبراهيم -النظّام- أنه يثبت ما لا يتناهى من الأجسام في حال، فإن إبراهيم لا يقول بما حكي عنه. الأجسام كلها عند

(١) ينظر: الأشعري، المصدر السابق، ص ٥٩ .

(٢) ينظر: الأشعري، المصدر السابق، ٥٩. أبو ريدة، المصدر نفسه، ص١٢٠.

(٣) ابن حزم، المصدر السابق، ٥/٥٨ .

(٤) ابن حزم، المصدر السابق، ٥/٥٩ .

إبراهيم متناهية ذات غاية ونهاية في المساحة والذرع، وإنما أحال إبراهيم جزءًا لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف في القلب)[١].

ونلاحظ من هذا النص مسألتين مهمتين:

الأولى: أن الخياط قد أثبت ضمنًا بأن معمر يقول بلا تناهي المعاني.

الثانية: أن الخياط يميز بين لا تناهي تجزؤ الأجسام وبين لا تناهي تجزؤ المعاني، فبينما سكت عن الثانية وبررها بأن معمراً أراد منها نصرة التوحيد، تصدى لابن الراوندي وخطأه في فهمه لرأي النظّام في تجزئة الأجسام إلى ما لا يتناهى، وبيّن أنها قابلة للتجزئة في الوهم والقلب فقط لا في العيان.

والحقيقة أن رأي ابن الراوندي في عدم التفرقة بينهما لم يكن صائباً، لأن تسلسل المعاني إلى غير نهاية بالمعنى الذي بينته سابقًا ممكن، وذلك لأنها مجرد اعتبارات ذهنية، بينما الأجسام والجواهر لها وجود عيني في الخارج، فمسألة تجزئة الجسم إلى ما لا يتناهى لا ينظر إلى إمكانيتها واقعياً كان أم وهمياً، أو بالمعنى الفلسفي بالفعل أم بالقوة –وقد شغل هذا الموضوع المتكلمين والباحثين قديماً وحديثاً[٢]– على الرغم من تأييدي لقول من يؤكد أنه كان يقصد بها قابلة للتجزئة بالفعل لا بالوهم كما فهم الخياط، بدلالة أنه أحدث بشأن هذه النظرية نظرية أخرى وهي نظرية الطفرة ليرد على من قال إذا كان الجسم مؤلف من أجزاء لا تتجزأ فكيف يمكن للنملة أن تجتاز البقلة؟ فرد النظّام بأنها تكون في المكان الأول ثم تطفر إلى المكان الثالث من دون أن تمر بالمكان الثاني[٣]، متناسيًا أن الطفرة هي اجتياز مسافة هي الأخرى مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ، فأقول إن المسألة لا ينظر إليها من

(١) الخياط، المصدر السابق، ص٥٥.

(٢) ينظر تفاصيل الموضوع، أبو ريدة، المصدر السابق، ص١٢٠ – ١٢٢.

(٣) ينظر: أبو ريدة، المصدر السابق، ص ١٢٩.

حيث قابليتها للقسمة واقعًا أو وهمًا، وإنما ينظر إليها من حيث هل أن الجوهر «أو أصغر جزء من المادة بالمعنى المعاصر» عند خلق الله له مؤلف من أجزاء لا نهاية لها أم لا؟ وذلك لان الجوهر له وجود عيني في الخارج وليس وجوداً ذهنياً كالأعداد ليقال قابل للقسمة وهماً. فالمسألة لا تتعلق بالقدرة الإلهية بقدر تعلقها بكيفية خلق الله تعالى فعلاً وواقعا لهذه الأجسام، ومن الممكن أن يكون الرد على ابن حزم وفقاً لمنطقه في نقده لهذه المسألة، فيقال أليس الله بقادر على أن يخلق أجزاء متناهية في الصغر وغير قابلة للقسمة؟ فإن قال لا فقد حد من قدرة الله، وإن قال نعم وافق من يقول بنهاية التجزئة للأجسام لا سيما أن هذه المسألة من مسائل العلم الطبيعي التي لم يأت بها نص شرعي.

وأرى أن ما يجب أو يمكن أو يستحيل واقعًا يجب أو يمكن أو يستحيل عقلاً، أما إذا خالف العقل الواقع فستنتفي كل قوانين المنطق، ويكون الواقع في واد، والعقل في واد آخر، وسنقول بإمكانية كون الشخص جالساً وواقفاً في أن واحد عقلياً أو وهمًا على الرغم من استحالتها واقعياً، ونقول كذلك بإمكانية أن يكون الكل أصغر من أحد أجزائه عقلاً أو وهمًا على الرغم من استحالته واقعياً، وهكذا...

وكما انتقد معمر من يقول بقابلية الجسم للتجزئة اللامتناهية، فبالمقابل انتقد ابن حزم –وهو من القائلين بنظرية عدم تناهي تجزئة الأجسام– نظرية معمر في المعاني فبعد عرضه لها في قوله:– (فكان يقول –معمر– بأن في العالم أشياء موجودة لا نهاية لها ولا يحصيها الباري تعالى ولا أحد أيضا غيره ولا لها عنده مقدار ولا عدد وذلك أنه كان يقول: إن الأشياء تختلف بمعان فيها وأن تلك المعاني تختلف بمعان أُخر فيها وتلك المعاني تختلف بمعان أُخر فيها وهكذا بلا نهاية)[1]، كما عرضها قائلاً: (وأما معمر ومن اتبعه فقالوا إنا وجدنا المتحرك والساكن فأيقنا

(١) ينظر: ابن حزم، المصدر السابق، ١٤٧/٤.

أن معنى حدث في المتحرك به فارق الساكن في صفته وأن معنى حدث في الساكن به أيضا فارق المتحرك في صفته وكذلك علمنا أن في الحركة معنى به فارقت السكون وأن في السكون معنى به فارق الحركة وكذلك علمنا في ذلك المعنى الذي به خالفت الحركة السكون معنى به فارق المعنى الذي به فارقه السكون وهكذا أبداً أوجبوا أن في كل شيء في هذا العالم من جوهر أو عرض كان معاني فارق كل معنى منها كل ما عداه في العالم وكذلك أيضاً في تلك المعاني لأنها أشياء موجودة متغايرة وأوجبوا بهذا وجود أشياء في زمان محدد في العالم لا نهاية لعددها)[١].

وقبل أن أعرض نقد ابن حزم لهذه النظرية أود أن أشير إلى أن ابن حزم فضلًا عن عرضه المسهب لهذه النظرية أضاف مسألة جديدة لم يذكرها الخياط في كتاب الانتصار سواء في عرضه لآراء ابن الراوندي أو في ردوده عليه، وهي مسألة عدم إحصاء الله لهذه المعاني –كونها غير متناهية– وإنما ذكر ابن الراوندي عنه أنه قال من المحال أن يفعل الله فعلاً إلا ومعه ما لا يتناهى من الأفعال.

ونلاحظ هنا أن ابن حزم فهم من القول بعدم تناهي هذه الأفعال من الله بعدم قدرته على إحصائه لها. مستنداً في ذلك على فهمه للنصوص القرآنية التي ساقها في نقده له، فكان مجرد استنتاج ألزمه إياه وقوّله ما لم يقله، والنصوص القرآنية التي ذكرها ابن حزم قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾[٢]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًۢا﴾[٣].

(١) ابن حزم، المصدر السابق، ٥/٢٩.

(٢) الرعد، من الآية ٨.

(٣) الجن، من الآية ٢٨.

وأرى أن هذا الإلزام غير دقيق إذ إن العلم الإلهي غير المتناهي لا يقاس بالعلم الإنساني المتناهي، فالإنسان لا يحيط بعلم لا متناه، أما الله فوجوده لا متناه ومع ذلك فهو يحيط علماً بذاته اللامتناهية.

وأما نقد ابن حزم العقلي لنظرية المعاني فيعتمد المنطق، إذ بين أن كل ما في العالم هو إما جواهر وإما أعراض، وعلى الرغم من اختلاف هذه الجواهر والأعراض بذاتها عن بعضها بعضاً إلا أنها جميعها تندرج تحت فصول وأنواع وأجناس، وأن كل ذلك يقف في عدد متناه، فالمتحرك يفارق الساكن هذا بحركته وهذا بسكونه، والحركة تفارق السكون بذاتها ويفارقها السكون بذاته وبالنوعية والغيرية، والحركة إلى الشرق تفارق الحركة إلى الغرب كل منهما الآخر بذاته وبالغيرية فقط[1]، وبذلك يحيل ابن حزم تداعي المعاني إلى ما لا يتناهى، فلا بد من وقوع هذه الأجسام أو الأعراض أما تحت فصل واحد، فأن كانا مختلفين في الفصل فيقعان تحت نوع واحد، وإن اختلفا في النوع فحتماً سيقعان تحت جنس من الأجناس القريبة أو البعيدة. ثم يثير ابن حزم سؤالاً لأصحاب المعاني قائلا: (خبرونا عن المعاني التي تدعونها في حركة واحدة أيما أكثر أهي أم المعاني التي تدعونها في حركتين فإن أثبتوا قلة وكثرة تركوا مذهبهم وأوجبوا النهاية في المعاني التي نفوا النهاية عنها وإن قالوا لا قلة ولا كثرة هنا كابروا وأتوا بالمحال الناقض أيضاً لأقوالهم لأنهم إذا أوجبوا للحركة معنى أوجبوا للحركتين معنيين وهكذا أبداً فوجبت الكثرة والقلة ضرورة)[2].

وأرى أنه من الممكن معارضة هذا الدليل وذلك بأن تكون المعاني التي قصدها معمر وكما ذكرت سابقاً هي الأسباب والعلل الطبيعية وصولاً إلى المعاني

(١) ينظر: ابن حزم، المصدر السابق، ٣٠/٥.

(٢) ابن حزم، المصدر السابق، ٣٠/٥.

المتعلقة بالعلم الإلهي اللامتناهي، أو بحركات أهل الخلدين اللامتناهية التي هي لمعان لا تتناهى، ومن الممكن أن يُقلب السؤال على ابن حزم فيقال أيهما أكثر علم الله اللامتناهي بحركات زيد اللامتناهية التي سيتحركها في دار الخلد، أم علمه بحركات زيد مع عمر اللامتناهيتين؟ فأياً كان الجواب فسيطبق على سؤاله الذي طرحه.

ووفقًا لهذه الرؤية من الممكن تفسير قول الأشعري عن معمر أنه كان يقول: (خلق الله الخلق لعلة والعلة لعلة وليس للعلل غاية ولا كل)[١] بمعنى أنها لا متناهية لارتباطها بالعلم الإلهي غير المتناهي.

ومن المسائل المهمة في علم الكلام بشأن هذه القضية أن الإيجي (ت ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) يذكر أن التسلسل في الإضافات والتعلقات غير ممتنع لأنها أمور غير موجودة في العالم الخارجي وإنما هي اعتبارات ذهنية[٢].

وبناءً على ما تقدم فلا أتفق مع عادل العوا في تجويزه اتهام البغدادي بالحاد معمر لقوله بتسلسل المعاني إلى ما لا نهاية له، لأن في ذلك عناد لقوله تعالى ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ فوجود حوادث لا نهاية لها يعني عدم إحصاء الله لها[٣]، ويوعز العوا سبب ذلك إلى جدل معمر الرهيف وذكائه في التفكير الفلسفي[٤].

---

(١) الأشعري، المصدر السابق، ٢٥٣.

(٢) ينظر: الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ٣/١١١.

(٣) ينظر: البغدادي، عبد القاهر، المصدر السابق، ص١٣٨.

(٤) ينظر: العوا، عادل، المعتزلة والفكر الحر، ط ١، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، من دون تاريخ ومكان الطبع، ص ٢٣٨.

٣. نظرية أفعال الطبائع:

ذكر الأشعري عن معمر قوله إن الله لا يوصف بالقدرة إلا على خلق الجواهر وأما الأعراض فلا يجوز أن يخلقها الله أو أن يوصف بالقدرة عليها، فالحياة والموت والصحة والمرض والقوة والعجز واللون وغيرها من الأعراض فعل الجواهر بطبائعها[١]، وذكر الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ/١١٥٣م) عنه في هذا الموضوع أنه قال: إن الله تعالى لم يخلق غير الأجسام وأن الأعراض هي من اختراعات الأجسام أما طبعاً كالنار التي تحدث الإحراق والشمس التي تحدث الحرارة، وأما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق[٢]، ولم نجد من رجال المعتزلة من يكذّب نسبة هذه الآراء إلى معمر جملة باستثناء الخياط الذي كذّب ادعاءات بعض آراء ابن الراوندي في بعض تفاصيلها ووضح قصده في بعضها الآخر، فبعد أن ذكر اتهامات ابن الراوندي لمعمر في مسألة الخلق قائلاً: (وكان يزعم –معمر– أن ألوان السماوات والأرضين وما بينهن وكل ذي لون وطعومهن وأراييحن وحرهن وبردهن فعل لغير الله، وأنه لا يقع من حي قادر مميز ولا يفعله إلا الموات الذي ليس بعالم ولا قادر)[٣]، فيرد الخياط على هذه الاتهامات في قوله (إن معمراً كان يزعم أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعاً على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعاً، وكان يزعم مع ذلك أن الله هو الملون للسماء والأرض ولكل ذي لون، بأن فعل تلوينها)[٤].

---

(١) ينظر: الأشعري، المصدر السابق، ص ١٩٩، ٥٤٨.

(٢) ينظر: الشهرستاني، المصدر السابق، ٦٤/١.

(٣) الخياط، المصدر السابق، ص ٥٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٣–٥٤.

فالخياط يوضح نظرية أفعال الطبائع فيبين أن الأعراض هي أفعالٌ للأجسام ليس بمنأى عن الله أو مستغنية في وجودها عنه تعالى، وإنما الله هو الذي أودع هذه الأعراض والخصائص في الأجسام بخلقه إياها على هذه الشاكلة. فالله هو الذي أودع النار طبائع عدة، كالإحراق والإضاءة والصعود إلى أعلى وألوانها، وكذلك أودع الماء طبائع عدة كالسيولة والإغراق... وهكذا في كل جسم من الأجسام.

ومن المعلوم في تاريخ علم الكلام أن أول من قال بهذه النظرية من المتكلمين هو النظّام، إذ اعتقد أن كل ما في العالم من الأجسام قد طبعها الله على صفات خاصة بها يختلف كل نوع منها عن الآخر كالنار والماء والتراب والهواء كما تتضاد كالحر والبرد والرطوبة واليبوسة... وتتجلى قدرة الله فضلاً عن أن كل ما في الطبيعة هو فعل الله بإيجاب خلقه للأشياء، فإنه يقهر هذه الأجسام المتضادة والمختلفة مع بعضها بعضاً لتأليف الأجسام وما يجري عليه القهر والمنع فهو ضعيف، والضعف دليل على حدوثه وعلى أن محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه ومدبراً دبره[١]، وتتصل نظرية طبائع الأشياء بنظرية الكمون أيضاً، والتي بينا علاقتها بنظرية المعاني.

لكن على الرغم من اشتراك النظّام ومعمر في القول بهذه النظرية إلا أن هناك اختلافاً واضحاً بينهما، إذ نجد أن النظّام ينكر وجود الأعراض، كاللون والصوت والرائحة والطعم والبرودة والآلام، ويجعلها أجساماً، وليميزها عما هو متعارف عليه من الأجسام فإنه يطلق على هذه الأعراض أجساماً لطيفة، بينما يطلق على الأولى أجساماً كثيفة[٢]، أما معمر فجعل الأجسام تحوي على أعراض هي معان طبعها الله عليها عند خلقه لها .

(١) ينظر: الخياط، المصدر السابق، ص ٣٢، ٤٦-٤٨.

(٢) ينظر: الأشعري، المصدر السابق، ص ٤٠٤ .

وإذا كان النظّام قال بمادية الأعراض ليميز بين الخلق والخالق فكل مخلوق هو مادي، بينما الخالق ليس مادياً، فضلاً عن بيان قدرة الله على قهر المتضادات مع بعضها في الجسم المؤلف، ومن المعلوم أن التضاد لا يكون بين الجواهر وإنما بين الإعراض، وكذلك كي لا يجوّز أن يكون الإنسان فاعلاً لما يسميها أجساماً لطيفة ويشمل ذلك الفرح والحزن واللذة والألم فكل ذلك هو فعل الله بإيجاب خلقه للأشياء[١]، بينما نجد معمراً قد أثبت الأعراض متفقاً مع أغلب المتكلمين في ذلك، ومخالفاً النظّام في قوله بجسمانيتها، واتفق معه في وجود طبائع للأجسام بإيجاب خلق الله لها، وهدفه من وراء ذلك بيان قدرة الله على خلقه، فبعدما ادعت الديانات الثنوية أن الأعراض المتضادة لا يمكن أن تصدر من مصدر واحد، إذ لا بد من وجود إلهين؛ اله لكل ما هو خير، وإله آخر لكل ما هو شر[٢]، نجد معمراً والنظّام قد بينا في نظرية الكمون أن لا وجود لإله غير الله وهو الخالق للموجودات جميعها في هذا العالم وقاهر للمتضادات والمختلفات في الجسم الواحد جميعًا، ومن جهة أخرى فإن مفكراً عقلانياً مثل معمر لا يستطيع إنكار مبدأ السببية المتمثلة في العلاقة بين السبب والمسبب فهو أمر معلوم بالعقل والحس والتجربة، أو كما قال الخياط إن من شأن الماء السيلان ومن شأن الحجر الانحدار، ومن شأن النار اللهب والصعود[٣].

---

(١) الأشعري، المصدر السابق، ص٤٠٤ .

(٢) ينظر: الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود أبو منصور، التوحيد، تحقيق، فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، من دون تاريخ، ص ٣٥.

(٣) ينظر: الخياط، المصدر السابق، ص ٤٨.



وبالمقابل من ذلك فإن الأشاعرة رأوا أن ذلك يحد من قدرة الله وفاعليته وإرادته وجعل فاعلين مشاركين له، فقالوا لا فاعل على الحقيقة إلا الله، وأن ليس في النار قدرة على الإحراق أو التسخين، ولا في الماء قوة على الإغراق أو الإرواء، وأنكروا وجود علاقة ضرورية أو عقلية بين السبب والمسبب أو بين العلة والمعلول وأوعزوا العلاقة بينهما إلى مبدأ التداعي بمعنى أن الله يخلق ما يُعتقد أنه علاقة ضرورية بين الأفعال كالأكل والشبع، أو الاحتراق والنار على التساوق(١).

وإن إنكار وجود طبائع للأشياء طبعها الله عليها في نظر معمر ومن يذهب مذهبه يمثل إنكاراً للعلم الطبيعي، كما أن إضافة جميع الأفعال إلى الله تعالى تمثل نظرة جبرية تُخلي مسؤولية الإنسان الدينية والأخلاقية أمام الله والمجتمع، فضلاً عن ذلك فإن هذه الرؤية في نظر المعتزلة تتعارض مع تنزيههم لله لأنها ستنسب إليه فعل الرذائل، كظلم الظالم، وسرقة السارق، وزنى الزاني تعالى الله عن ذلك فإن الله لا تنسب إليه القبائح(٢)، وفي ضوء هذه المعطيات الفكرية يمكن تفسير قول معمر بأن الأعراض ليست من فعل الله(٣).

وذكر الأشعري (قال المسلمون كلهم أجمعون إلا معمر إن الله قادر على الأعراض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز وسائر الأعراض، وقال معمر بالتعجيز لله)(٤). وذكر الشهرستاني أن معمرًا

---

(١) ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط ٦، من دون تاريخ، ص٢٣٧.

(٢) ينظر: القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٣٣٤، ٣٤٣.

(٣) ينظر: الخياط، المصدر السابق، ص٥٦.

(٤) الأشعري، المصدر السابق، ص٥٤٨.

قال: (إن الله تعالى لم يخلق شيئًا غير الأجسام فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام)[١].

ونلاحظ أن عبارة الخياط عن معمر في قوله إن الأعراض ليست من فعل الله لا تتضمن ما قاله الأشعري بأن معمراً أعجز الله عن فعلها، كما لا تتضمن قول الشهرستاني بأن الله لم يخلق إلا الأجسام وأما الأعراض فمن اختراعاتها.

كما أرى أن هذه الأقوال عن معمر في هذه المسألة تخالف ما أثبتوه عنه، فابن الراوندي ذكر عنه أنه قال: (محال عنده –معمر– في قدرة الله وفي قدرة غيره أن يفعل فعلاً واحداً أو مائة ألف فعل ولا بد عنده لمن فعل فعلاً واحداً في وقت واحد من أن يفعل معه ما لا يتناهى من الأفعال)[٢]، فالأشعري ذكر أنه (قال معمر خلق الله الخلق لعلة والعلة لعلة وليس للعلل كل ولا غاية)[٣]. فهل يعقل أن هذه العلل أو المعاني والأفعال التي ذكرها الخياط والأشعري عند معمر أجسام؟ وكذلك قال ابن حزم في نقده للمعتزلة في مسألة أفعال العباد: (فإن لجئوا إلى قول معمر في أن هذه الأعراض كلها فعل ما ظهرت فيه بطباع ذلك الشيء سهل أمرهم بعون الله تعالى وذلك أنهم إذاً أقروا أن الله تعالى خالق المطبوعات ومرتب الطبيعة على ما هي عليه فهو تعالى خالق ما ظهر منها لأنه تعالى هو رتب كونه وظهوره على ما هو عليه)[٤]. فهذا النص يبين كذلك أن الله تعالى هو الذي طبع الأجسام على ما هي عليه لا أنها فاعلة بطبعها بمنأى عن قدرته وأرادته تعالى.

(١) الشهرستاني، المصدر السابق، ١٧٢/١.

(٢) الخياط، المصدر السابق، ص٥٤.

(٣) الأشعري، المصدر السابق، ص٢٥٣.

(٤) ابن حزم، المصدر السابق، ٥٥/٣.

ووفقاً لهذه الآراء لا نستطيع أن نتصور نظرية معمر في طبائع الأجسام كما لو أنه أحد الفلاسفة الطبيعيين المنكرين لدور الله في هذا العالم[١]. ولا نستبعد إفادة معمر من رؤيتهم الفلسفية لوجود العالم الطبيعي، لكنه لم يستغن عن خلق الله لها في ضمن كونها طبائع للأجسام، ونرى أن ذلك كان في ضمن معالجات المعتزلة لموضوع المسؤولية الأخلاقية والدينية لأفعال الإنسان، وكذلك لتنزيه الله عن نسبة الأفعال القبيحة إليه، ولا بد من الإشارة هنا أننا نقف أمام أحد نماذج الإبداع والأصالة في الفكر العربي الإسلامي في توظيف وتطويع الفكر الفلسفي لحل المشاكل الفكرية المطروحة في ذلك العصر بما لا يتقاطع أو يتناقض مع حقيقة النصوص الدينية أو أحد أوجه تأويلاتها.

(١) ينظر: بصدد آراء الفلاسفة الطبيعيين من أمثال انكسماندر وانكسمانس وديمقريطس وغيرهم الذين يفسرون وجود العالم تفسيراً آلياً، رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة، زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠، ص٦٥-٦٦-١٢٧-١٢٨.

المبحث الثاني:

الإلهيات

يعد مبحث الإلهيات المبحث الرئيس والأسمى في علم الكلام، إذ إن شرف العلم من شرف المعلوم، والله أشرف الموجودات، فالعلم به وبصفاته يكون أشرف العلوم[١]، فالغاية عند المتكلمين في أكثر أحوالهم كما ذكر ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٥م) أنهم كانوا يستدلون بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته[٢].

وما وصلتنا من آراء تنسب إلى معمر في موضوع الإلهيات تتسم بالعمق الفلسفي والأصالة الفكرية، وفيما يأتي بيان ذلك:

١. **الله:**

حكي عن معمر أنه قال بأن الله لا يوصف بالقدم، فذكر الأشعري عنه ذلك في قوله: (وحكي عن معمر أنه كان لا يقول أن الباري قديم إلا إذا أوجد المحدثات)[٣].

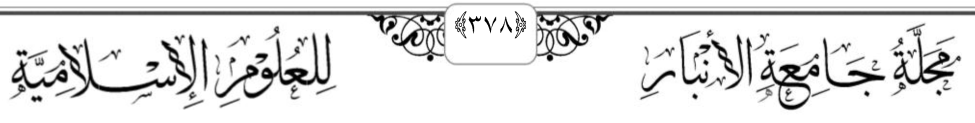
وذكر الشهرستاني: (يحكى عنه –معمر– أنه كان ينكر القول بأن الله تعالى قديم، لأن قديم أخذ من قدم يقدم فهو قديم، وهو فعل كقولك أخذ منه ما قدم وما حدث، وقال أيضًا هو يشعر بالتقادم الزماني ووجود الباري تعالى ليس بزماني)[٤].

(١) ينظر: الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المصدر السابق، ٤٢/١.

(٢) ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبدالله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، ط ١، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، ٢١٣/٢-٢١٤.

(٣) الأشعري، المصدر السابق، ص ٥١٨.

(٤) الشهرستاني، المصدر السابق، ٦٥/١.



وكذلك ذكر الإيجي عن معمر أنه قال: (لا يوصف الله بالقدم لأنه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزماني)[١].

فهذه النصوص تبين أن القدم ليس من صفات الله عند معمر لأن القدم يدل على الارتباط بالزمان والله أزلي خارج الزمان، وكذلك فإنه لا يوجد نص ديني يبين أن الله قديم، والنصان عن الشهرستاني والإيجي يبينان إنكار معمر لهذه الصفة بالإطلاق، بينما نجد الأشعري يقيدها بمقابل ما هو محدث، فيكون بمعنى المتقدم على مخلوقاته، وفي الإخبار عنه فقط لا في كونها صفة لله، وذكر الأشعري اختلاف المتكلمين في معنى القول أن الله قديم وذكر أن بعض المعتزلة ومن ضمنهم الجبائي يطلقون على الله بأنه قديم بمعنى أنه لم يزل، وهناك من المتكلمين من ثبت القديم قديمًا بقدم، وأن بعض المتفلسفة لا يقولون بأن الباري قديم[٢].

ووافق ابن حزم رأي معمر في هذه المسألة فقال: (إن القديم من صفات المخلوقين فلا يجوز أن يسمى الله تعالى بذلك وإنما يعرف القديم في اللغة من القدمية الزمانية أي أن هذا الشيء أقدم من هذا بمدة محصورة وهذا منفي عن الله ﷻ)[٣].

ووفقًا لنظريته في المعاني فالله عنده كما ذكر الأشعري (عالم لمعان لا نهاية لها قادر حي سميع بصير لمعان لا غاية لها)[٤].

---

(١) الإيجي، المصدر السابق، ٣/٦٦٧.

(٢) ينظر: الأشعري، المصدر السابق، ص٥١٧-٥١٨.

(٣) ابن حزم، المصدر السابق، ٢/١٠٩.

(٤) الأشعري، المصدر السابق، ص٤٨٨ .

والله عند معمر كما ذكر الخياط هو الممرض المسقم لمن أمرضه وأسقمه وهو المصيب للمصائب للنبات والزرع إن كانت من قبله، فأما ما أصاب الزرع والنبات من ظلم وجور الناس فأن الله بريء من ذلك(١).

ويستنكر الخياط أقوال ابن الراوندي نسبته لمعمر بعض الآراء، منها أن ليس في السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار دليل على الله ولا شاهد على وحدانيته(٢)، ويعد هذا رداً لكثير من آيات القرآن الكريم التي اعتمدها المتكلمون على أنها أدلة لوجود ووحدانية الله تعالى، كدليل الحدوث، ودليل العناية والاختراع(٣)، ومنها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٨٩﴾ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾﴾(٤).

ورأى الخياط أن هذا القول الذي نسبه ابن الراوندي إلى معمر هو إلزام له كونه ممن يعتقدون بفعل الطبائع(٥).

---

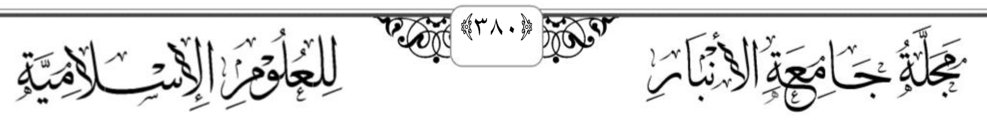
(١) ينظر: الخياط، المصدر السابق، ص٥٦ .

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٧.

(٣) دليل الحدوث يبين أن العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث فالعالم لا بد له من محدث، ودليل العناية بمعنى أن كل ما في العالم من موجودات موافقة لوجود الإنسان وهذه الموافقة لا بد من أن تكون من قبل فاعل قاصد لذلك، ودليل الاختراع يبين أن هذه الموجودات مخترعة، وكل مخترَع فلا بد له من مخترِع، ينظر تفاصيل هذه الأدلة على سبيل المثال،الدوري، قحطان، عبد الرحمن، العقيدة الإسلامية ومذاهبها، كتاب ناشرون، بيروت لبنان، ط٢، ١٤٣٣هــ، ٢٠١٢ م، ص ٢٧٨ وما بعدها، ص٢٨٩وما بعدها،ص٢٩٠ومابعدها.

(٤) آل عمران، ١٨٩-١٩٠ وآيات أخرى كثيرة منها على سبيل المثال لا الحصر، الأعراف ٥٤، يونس ٦، النحل ١٢.

(٥) ينظر: الخياط، المصدر السابق، ص ٥٧.



ووضح عبد القاهر البغدادي هذه المسألة وكيف تطورت من طريق الجدل بين القائلين بحدوث الأعراض ودلالتها على وجود الله وبين القائلين بالكمون «أصحاب النظّام». فقال أصحاب الحدوث بأن الأعراض حادثة في الأجسام بتعاقب المتضادات عليها، بينما أنكر أصحاب الكمون والظهور حدوث الأعراض، وزعموا أنها كلها موجودة في الأجسام، فإذا ظهرت بعض الأعراض في الجسم كمنت فيه أضدادها، فألزموهم أصحاب الحدوث لو كان ذلك كذلك لكان الظهور بعد الكمون، والكمون بعد الظهور لمعنى، ولافتقر ذلك المعنى لمعنى آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية له من المعاني، فجوز معمر أن يكون في الجسم الواحد أعراض «معان» لا نهاية لها، ويرى عبد القاهر البغدادي أن ذلك يؤدي إلى القول بقدم الأعراض وذلك كفر[١]، فالمسألة إذن مجرد إلزامات لمعمر من قبل أصحاب الحدوث بحسب فهمهم لوجود هذا العالم، فعدوا آراء مخالفيهم تحطيم لمقدماتهم في الاستدلال على وجود الله، لذا بنوا على إنكارهم لمقدماتهم إنكار لنتائجهم، وهي وحدانية ووجود الله فاتهموهم بالكفر والإلحاد.

أما من وجهة نظر معمر فيوضحه لنا الجاحظ –وهو ممن يقول بطبائع الأشياء أيضًا– فيرى أن المتكلم العالم هو الذي يجمع بين الدين والفلسفة، وهو يجمع بين التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال. إذ إن في إنكار أعمال طبائع الأشياء يكون إنكارًا للأشياء ذاتها، وإذا كانت هذه الأشياء أو الأعيان هي الدالة على الله فقد رفعت الدليل وأبطلت المدلول عليه[٢].

---

(١) ينظر: البغدادي، المصدر السابق، ص١٣٩.

(٢) ينظر: الجاحظ، المصدر السابق، ٣٢٢/٢ .

٢. العلم الإلهي:

ذكر ابن الراوندي عن معمر أنه قال إن الله لا يعلم نفسه وذلك لأن نفسه ليست غيره بمعنى أنه إذا علمها فلا بد من أن تكون نفسه غيره لأن المعلوم غير العالم[١].

وعدّ الخياط أن هذا القول من افتراءات ابن الراوندي على معمر، ونفى عنه ذلك بطريقين:

الأول: أن أصحابه لم يذكروا عنه ما قاله ابن الراوندي.

والثاني: أن الإنسان عنده قد يعلم نفسه، وهي ليست غيره، فكيف يحيل أن يكون الله يعلم نفسه كونها ليست غيره[٢].

وقد ذكر بعض المتكلمين إنكار معمر للعلم الإلهي منهم على سبيل المثال:

البغدادي في قوله: (زعم معمر واتباعه من القدرية أن الله تعالى لا يقال إنه عالم بنفسه، ومن العجائب عالم بغيره ولا يكون عالمًا بنفسه)[٣].

وذكر ابن حزم نصًا مقاربًا لنص ابن الراوندي في هذه المسألة فقال: (وذكر عنه –معمر– أنه كان ينكر أن يكون الله ﷻ عالماً بنفسه وذلك لأن العالِم إنما يعلم غيره)[٤].

أما الشهرستاني فقال: (قال ابن عباد –معمر– لا يقال يعلم نفسه لأنه قد يؤدي إلى التمايز بين العالِم والمعلوم، ولا يعلم غيره لأنه يؤدي إلى كون علمه من غيره يحصل)[٥].

---

(١) ينظر: الخياط، المصدر السابق، ص٥٣.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٣.

(٣) البغدادي، المصدر السابق، ص ٣٢٣.

(٤) ابن حزم، المصدر السابق، ١٤٨/٤.

(٥) الشهرستاني، المصدر السابق، ١ ٦٨.

وعلى الرغم من الخلافات الفكرية بين الأشاعرة والمعتزلة إلا أنه من الملاحظ هنا أن الشهرستاني -الأشعري المذهب- قال: (ولعل هذا النقل فيه خلل فإن عاقلًا ما لا يتكلم بمثل هذا الكلام الغير المعقول فأما أن لا يصح النقل وإما أن يحمل على مثل هذا المحمل... ولسنا من رجال ابن عبّاد فنطلب لكلامه وجهًا)[(١)]. ويقصد الشهرستاني أن يحمل كلام معمر في العلم الإلهي إن صح النقل على محمل فلسفي فذكر أن معمر في هذه المسألة كان يميل إلى آراء الفلاسفة بمعنى أن علم الله ليس علمًا انفعاليًا، والله عنده علم وعقل وكونه عقلًا وعاقلًا ومعقولًا هو شيء واحد[(٢)].

وذكر الإيجي أن معمرًا كان يقول بأن الله لا يعلم نفسه، وإلا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع[(٣)]. وبالمقابل هناك بعض المتكلمين سواء من المعتزلة أو غيرهم لم يذكروا هذه المسألة عنه بالإطلاق، ومنهم من كذبها، ومنهم من ثبت له العلم، ونستشهد ببعض أقوال هؤلاء المتكلمين لتكون المسألة أكثر وضوحًا.

فالأشعري -مؤسس مذهب الأشاعرة ومؤرخ الفرق الإسلامية ومقالاتهم- لا يذكر شيئًا عن إنكار معمر لعلم الله بذاته على الرغم من معاصرته للراوندي -وهو أول من أثار هذه المسألة عنه- وكذلك مناوئته للفكر الاعتزالي وتصيده لسقطاتهم، وكذلك الباقلّاني (ت ٤٠٣هـ/١٠١٣م) والاسفراييني (ت ٤٧١هـ/١٠٧٩م) وهما -أشعريان من خصوم المعتزلة- لم يذكروا شيئًا عن إنكار معمر لعلم الله بذاته أو بغيره أثناء عرضهم لآراء معمر في كتبهم[(٤)].

---

(١) الشهرستاني، المصدر السابق، ٦٨/١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ٦٨/١.

(٣) ينظر: الإيجي، المصدر السابق، ٦٥٦/٣، ٦٦٧.

(٤) ينظر: الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ص ٢٨٦، الإسفراييني، أبو مظفر طاهر بن محمد، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق، كمال يوسف الحوت، علم الكتب، لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ص٧٣.

ومن رجال المعتزلة نجد البلخي والقاضي عبد الجبار لم يتطرقوا البتة إلى إنكار معمر لعلم الله بذاته، عند عرضهم لآراء معمر الكلامية(١).

بينما ذكر ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ/١٢٥٨م) أن ابن الراوندي نسب إلى معمر بن عباد القول بأن الله لا يعلم نفسه خاصة، لأن العالِم غير المعلوم، والشيء لا يكون غير نفسه، ويعلم كل ما عدا ذاته، ونسب ابن الراوندي إلى معمر أيضًا بأن الله لا يعلم الموجود، وبرأ ابن أبي الحديد معمر من هذه الأقوال، وقال إن أصحابنا –أي المعتزلة– يكذبون ابن الراوندي في ذلك وينزهون معمرًا عن مثل هذه الأقوال(٢).

وذكر التفتازاني (ت ٧٩١هـ/١٣٨٩م) حجج المنكرين لعلم الله بذاته وبغيره من غير أن يذكر معمرًا، بينما ذكره مثلًا في مسألة الإرادة(٣).

فيقول إن حجج المنكرين لعلم الله بذاته:

الحجة الأولى: إنه لا يصلح علمه بذاته لأن العلم إضافة أو صفة ذات إضافة –بحسب المتكلمين الذين يثبتون الصفات أو ينكرونها كأصحاب الأحوال(٤)– وكلاهما يقتضي الأثينية والتغاير بين العالِم والمعلوم.

---

(١) ينظر: القاضي عبد الجبار، البلخي، الجشمي، المصدر السابق، ص ٧١، ٢٦٦–٢٦٧.

(٢) ينظر: ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين، شرح نهج البلاغة، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧٨هـ–١٩٥٩م، ٢١٩/٣.

(٣) ينظر: التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، ١٤٠١هـ–١٩٨١م، ١٤٤/٢.

(٤) أصحاب الأحوال هم الذين ينكرون وجود صفات لله ويثبتون له الأحوال، والحال هي كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي اعتبارات ذهنية أو تصورات عقلية، وأول من أحدث القول بها أبو هاشم الجبائي. لمزيد من التفاصيل بشأن هذه النظرية، ينظر: صبحي، أحمد محمود، المصدر السابق، ص٣١٨–٣٣١.

الحجة الثانية: وهي مبنية على الحجة الأولى، بمعنى أن العلم المغاير للذات لا بد وأن يكون ممكنًا لاستحالة أن يكون مشاركًا للذات في الوجوب –وأن يكون معلولًا– للذات لاستحالة مشاركة العلية مع الذات وإلا لتعددت العلل الأولى، ويمتنع أن يحتاج الواجب في صفاته وكمالاته إلى الغير، فيلزم من علم الله بذاته إن كان علمه بذاته لا يوجب أثنينية أن يكون قابلًا أي محلًا للعلم ، فاعلاً أي قائمًا بالعلم وهذا محال.

وردّ التفتازاني على الحجة الأولى بأن التغاير بين الذات والعلم بها هو تغاير اعتباري لا تغاير بالذات بمعنى أن النسبة أو الصفة ذات النسبة هنا لا وجود لها في الخارج فهي عالمة من جهة ومعلومة من جهة أخرى كي توجب الكثرة، فلا يكون العالِم شيئًا والمعلوم شيئًا آخر.

وعن حجتهم الثانية فينكر استحالة كون الشيء الواحد قابلًا وفاعلًا في آن واحد(١).

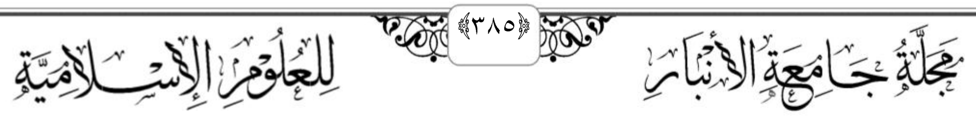
وأما حجج المنكرين لعلم الله بغيره فقال التفتازاني: (فلأنه يوجب كثرة في الذات الاحدى من كل وجه لآن العلم بإحدى المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر، ولأن العلم صورة مساوية للمعلوم، مرتسمة في العالِم، أو نفس الارتسام ولا خفاء في أن صور الأشياء المختلفة مختلفة، فيلزم بحسب كثرة المعلومات، كثرة الصور في الذات)(٢).

وردّ التفتازاني على هذه الحجج بأن علمه تعالى ليس إلا تعلقًا بالمعلوم فلا توجد كثرة في الذات أو في العلم، فالعلم واحد، وإنما تكون الكثرة في التعلقات والإضافات أي في المعلومات. واستشهد التفتازاني بأقوال المتكلمين في هذه المسألة

---

(١) ينظر: التفتازاني، المصدر السابق، ٨٩/٢، والإيجي، المصدر السابق، ٩٦/٣–١٠٤.

(٢) التفتازاني، المصدر السابق، ٨٩/٢.



من طريق المقارنة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني بالأشياء، فذكر أن حصول الصور المعقولة لنا تحصل بمشاركة أو بسبب الأشياء الموجودة في العالم الخارجي بمعنى أن الذات هنا تكون قابلة «أو منفعلة» لتقبل الصور والمعلومات، ومع ذلك فإن تعقل صورة ما يكون بذاتها لا بغيرها، فلا يستوجب تعدد أو تضاعف الصور في ذات العالِم، فإذا كان الحال كذلك في العلم الإنساني، فالعلم الإلهي من باب أولى أن يكون كذلك، وذلك لأنه يعقل ما يصدر عنه لذاته فهو فاعل لها «لا قابل أو منفعل» ومن دون مشاركة أو احتياج من العالم الخارجي وهذه الصور غير حالة كحلول الصور في النفس الإنسانية[١].

وبعد هذا العرض التاريخي للمسألة أراها تحتمل رأيين كلاهما يؤول وفقًا لنظريته في المعاني:

الأول: إنها مجرد تقويل من ابن الراوندي له بناءً على نظرية معمر في المعاني، فطالما أنه أنكر الصفات، وكما ذكر الشهرستاني أنه من أعظم القدرية «المعتزلة» تدقيقاً في القول بنفي الصفات[٢].

فرأى ابن الراوندي وبتطبيق نظرية المعاني على العلم الإلهي أن الله يعلم الشيء لمعنى، ويعلم هذا المعنى لمعنى، وكل معنى يعلمه لمعنى آخر إلى ما لا نهاية من المعاني، فهي إذن غير محصاة عند الله وبالتالي فستكون في نظر ابن الراوندي كما ذكر أنها غير معلومة لدى الله، فقياسًا على استحالة وجود ما لا يتناهى بالفعل كما فهما ابن الراوندي من نظرية معمر في المعاني، فكذلك يستحيل العلم بما لا نهاية له من المعاني، إذ لا بد من الوصول إلى علة أولى أو معنى أول تندرج تحته جميع العلل أو المعاني، وأول من نقل هذه المسألة عن معمر من ابن

---

(١) ينظر: التفتازاني، المصدر السابق، ٩٠/٢.

(٢) ينظر: الشهرستاني، المصدر السابق، ٦٤/١.

الراوندي هو عبد القاهر البغدادي وهو مشهور بعدائه للمعتزلة واعتماده على أقوال ابن الراوندي -الملقب عند أغلب الفرق بالزنديق[١]- بغض النظر عن صحتها أو بطلانها، بدلالة أن الأشعري والباقلاني وهما من الناحية التاريخية أقرب إلى ابن الراوندي من البغدادي لم يذكرا عنه شيئًا كهذا، وبعد ذلك تناقلها المتكلمون بين مثبت لها وناف.

الثاني: إن صحت هذه الرواية عنه، فهي لا تعني أن الله تعالى يكون بذلك جاهلًا بذاته، وإنما يجب أن ينظر للمسألة في إطار مشكلة علاقة الذات بالصفات عند المعتزلة، إذ نجد أن العلّاف قد وصف الله بأنه عالم بعلم هو ذاته[٢]، فوجد معمر في هذا القول شيئًا من التمييز بين الذات وصفة العلم لا ترتقي إلى مستوى التوحيد الذي يطمح لتحقيقه في مذهبه، فاخترع نظرية المعاني للتخلص من ثنائية الذات والصفات، بدلالة أن الجبائيين انتبها لهذه المشكلة بالإفادة من آراء معمر فعدلا قول العلّاف من عالم هو ذاته، فقال أبو علي الجبائي بأنه عالم لذاته، وقوله لذاته أي لا يقتضي كونه عالمًا صفة هي علم أو حال توجب كونه عالماً[٣]، وقال أبو هاشم إن هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادرًا عالمًا حيًا موجودًا يستحقها لما هو عليه في ذاته[٤]، وذكر القاضي عبد الجبار: (وقال أبو الهذيل -العلّاف- إنه تعالى عالم بعلم هو هو، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي -الجبائي- «أي عالمًا

---

(١) ينظر: على سبيل المثال، الصفدي، صلاح الدين، خليل بن أيبك بن عبدالله، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ١٥٤/٨. ابن أيوب، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد بن عمر شاهنشاه، المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية، مصر، ط١، ٦١/٢.

(٢) ينظر: الشهرستاني، المصدر السابق، ٤٩/١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ٧٧/١.

(٤) ينظر: القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول، ١٨٣.

لذاته» إلا أنه لم تتلخص له العبارة. ألا ترى أن من يقول: إن الله تعالى عالم بعلم لا يقول: أن ذلك العلم هو ذاته تعالى)[١].

وكل هذه التدقيقات التي انتهجها رجال المعتزلة في هذه المسألة كان هدفهم فيها الارتقاء بتوحيد الألوهية بما لا يشوبها شيئًا من التجسيم والتشبيه، فكان معمرٌ في هذه المسألة حلقة وصل بين ما قبله وبين ما بعده من رجال المعتزلة، وكما قال أحمد محمود صبحي أراد معمر في جعله لصفات الله معان أن يميز بين القدرة والعلم والحياة وباقي الصفات الإلهية بعد أن انتفت هذه التمييزات عند كل من العلّاف والنظّام من خلال جعلهم لهذه الصفات عين الذات، فركزوا في علاقة الذات بالصفات على الماصدق «ما ينطبق عليه الاسم» على حساب المفهوم «المعنى»، فأعاد معمر من خلال نظريته في المعاني الاعتبار للمفهوم من دون أن يتبنى موقف الصفاتية (المثبتون للصفات الإلهية)[٢].

وأود هنا أن أشير إلى مدى تأثر وتأثير علم الكلام بالفلسفة في هذا الموضوع بالذات وبالاستناد على قول الشهرستاني بأن معمرًا كان يميل إلى مذهب الفلاسفة فيكون بذلك قد وظف المفاهيم الفلسفية بما يتناسب مع مذهبه الكلامي في مسألة التوحيد، ومن دون أن يخرج عن إطار مدرسة الاعتزال.

فأرسطو تناول موضوع العلم الإلهي بإسهاب في كتابه ما بعد الطبيعة بعد عرض ونقد آراء الفلاسفة السابقين عليه، فقال بأن المحرك الأول لا يعقل غيره لأن هذا الغير ناقص وعرضة للتغير ولا يجوز لهذا المحرك أن ينفعل بما هو ناقص ومتغير، لذلك فالعقل الإلهي لا يعقل غير ذاته لأنها أكمل الأشياء، وهو بذلك عقل وعاقل ومعقول في آن واحد، وليس المعقول غير العقل، وجميع ما ليس له عنصر يكون هو هو، لأن التعقل والانعقال واحد[٣].

(١) القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول، ص ١٨٣.
(٢) ينظر: صبحي، أحمد محمود، المصدر السابق، ص٢٥٧.
(٣) ينظر: ابن رشد، أبو الوليد، محمد بن احمد بن محمد،تفسير ما بعد الطبيعة، نشرة بويج، ص١٦٩-١٦٩٣.

وكذلك عند أفلوطين (ت ٢٧٥م) فإن ذات الواحد هي عين الواحد، فالواحد «الله» لا يحتاج إلى شيء خارج ذاته ليكون واحدًا لأنه كان هو ذاته[١].

وانتقلت مسألة العلم الإلهي إلى الفلسفة الإسلامية، فقد كان علم الكلام -لا سيما عند المعتزلة- حقلة وصل بين الفلسفة اليونانية و الفلسفة الإسلامية، فنجد الفارابي وابن سينا -على سبيل المثال- قد تناولا هذه المسألة، فقال الفارابي الله عالم ولا يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته، ولا في أن يكون معلوما إلى ذات أخرى تعلمه، فهو مكتف بجوهره أن يَعلم ويُعلم، وليس علمه بذاته شيئًا سوى جوهر واحد[٢]. وكذلك عند ابن سينا فقد قال: الله عالم لأنه مبدأ الماهيات وعنه يفيض وجودها. وذاته لا تتكثر بكثرة الإضافات والسلوب[٣].

وحكى ابن الراوندي عن معمر ما ذكره الخياط (وقد اختلفوا عنه -عن معمر- في الحياة والموت فمنهم من زعم أنه يضيفهما إلى الله تعالى مجملًا لقول الله ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾[٤] ومنهم من زعم أنه كان يضيفهما إلى غيره وهو الحي الميت، وقد عجبت من توقيه في هذا الموضع وقوله (قد اختلفوا عنه في الحياة والموت) وكيف لم يقطع عليه بأن الله لم يخلق الموت والحياة؟ ولعله أراد أن يوهم بهذا القول إن معه توقيًا للكذب وتورعًا عن القول بغير علم، وقول معمر إن الله

---

(١) ينظر: أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، ترجمة فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط١، ١٩٩٧م، ص ٦٩٥.

(٢) ينظر: الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٦٨م، ص ٤٨.

(٣) ينظر: ابن سينا، عيون الحكمة، ١٩٨٠، ص ٥٨-٥٩.

(٤) الملك، من الآية ٢.

خلق الموت والحياة وكيف يجوز له القول بغير هذا، والله يقول: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ فنص على خلقهما نصًا؟ وجميع ما يلزم معمرًا أن يقول به في هذا الباب فهو لازم لصاحب الكتاب –ابن الراوندي– لأن قولهما في فعل الطبائع واحد لا خلاف بينهما فيه)[١].

فنلاحظ من هذا النص أنه على الرغم من عداء ابن الراوندي لرجال المعتزلة إلا أنه لم يجزم في مسألة الحياة والموت عند معمر أنها ليست من فعل الله، وربما كما قال الخياط أن أبن الراوندي تحدث بهذه الطريقة ليوحي بأنه يتوقى الكذب والقول بغير علم ليضفي نوعًا من المصداقية والموضوعية لنقده لرجال المعتزلة، ويرد الخياط على ابن الراوندي بأن معمرًا في هذه المسألة مقر بأن الله هو الذي خلق الموت والحياة، ويضيف بأن كل ما يلزم معمرًا في قوله بفعل الطبائع فهو لازم لابن الراوندي لأنه موافق له في هذه النظرية.

ولكن على الرغم من ذلك فإن الأشعري ذكر بأن معمرًا كان يزعم أن الله لا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة ولا على موت، والحياة فعل الحي وكذلك الموت فعل الميت[٢]، وتابعه ابن حزم في هذا القول فذكر بأن معمرًا يرى بأن الله لم يخلق الألوان ولا الطعوم ولا الموت ولا الحياة، وقال ابن حزم بأن معمرًا فسر قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ بمعنى الإماتة والإحياء، ويبين ابن حزم بأن هذا التفسير على الرغم من أنه بلا دليل، فإنه لم يُزله عما لزمه بمعنى أن الموت أو الإماتة، والحياة أو الإحياء بكل المعاني هي مخلوقة لله[٣].

---

(١) الخياط، المصدر السابق، ص ٥٧.

(٢) ينظر: الأشعري، المصدر السابق، ص٤٠٥ .

(٣) ينظر: ابن حزم، المصدر السابق، ٣/٣٥.

وأرى أن الأشعري وابن حزم قد أقحموا الموت والحياة مع باقي الأعراض التي تطرأ على الأجسام وعدوهما عند معمر من فعل الطبائع وربما بالإفادة من الشبهة التي أثارها ضده ابن الراوندي في هذه المسألة، وأن هذا مجرد إلزام وتقويل له استنادًا على نظريته في الطبائع، كما أن الأشعري وابن حزم وأغلب نقاد معمر لم يميزوا بين الأعراض فجعلوها كلها من جنس واحد أو كما يقال في سلة واحدة. بدلالة إلزام الشهرستاني لمعمر في قوله: (إذا لم يحدث الباري تعالى عرضًا فلم يحدث الجسم وفناءه، فإن الحدوث عرض، فيلزمه أن لا يكون لله تعالى فعل أصلًا)(١).

فقول معمر بفعل الطبائع لا يقصد به الأعراض جميعها، وإنما الأعراض التي تقع في قدرة هذه الأجسام، فمعمر كما قال الخياط يجعل أفعالًا لله كالإمراض والإسقام وإصابة النبات والزرع، وأفعالًا أخرى للإنسان وهي التي تقع بقدرته(٢). كي يكون مسؤولًا مسؤولية دينية وشرعية وأخلاقية.

كما أرى أن هذه المسألة تتصل برأي المعتزلة في قولهم باستحالة، وقوع فعل واحد –من جهة واحدة– من فاعلين(٣)، فالفعل الواحد لا بد عندهم من أن يصدر من فاعل واحد، وكما قال القاضي عبد الجبار بهذا الصدد: (أتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله ﷻ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه

---

(١) الشهرستاني، المصدر السابق، ٦٥/١.

(٢) ينظر: الخياط، المصدر السابق، ص٥٦.

(٣) ولتوضيح ذلك بمثال: فإذا أكل زيد رغيف خبز كامل فهذا فعل من فاعل واحد، ويستحيل أن يقوم كل من زيد وعمر بأكل الرغيف ذاته كاملًا، فإذا أكل زيد ذلك الرغيف يستحيل أن يأكله عمر وإذا أكله عمر يستحيل أن يأكله زيد، وهكذا فيما يتعلق بكل الأفعال، وهذا معنى استحالة صدور فعل واحد من فاعلين، وهذا مما يعلم بداهة.

خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه، وأحالوا -المعتزلة- حدوث فعل من فاعلين)[١]. فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقًا لأفعال العباد لأن فيها ما هو ظلم وجور فلو كانت مخلوقة لله لوجب في نظر المعتزلة أن يكون الله ظالمًا جائرًا في نظرهم فينزهون الله تعالى عن ذلك[٢].

والذي أراه أن موضوع الإماتة والإحياء إذا كانت تقع في نطاق قدرة الإنسان فهي لا تختلف في نظر المعتزلة عن باقي الأفعال، وقد تناولوا مسألة الموت والحياة كأفعال في نطاق قدرة الإنسان في موضوع الآجال، واختلفوا فيما بينهم هل يموت المقتول بأجله أم لا[٣]، وأرى أنهم في ذلك لم يعارضوا النصوص الدينية، فقد أضاف الله تعالى القتل -وهو أحد طرق الموت وجعله مقابلًا للإحياء- إلى الإنسان في قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾[٤]، وكذلك ورد في حديث صحيح عن الرسول ﷺأنه قال: (مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً، فَلَهُ فِيهَا أَجْرٌ...)[٥]، فأضاف الرسولﷺ فعل إحياء الأرض إلى الإنسان.

(١) القاضي، عبد الجبار، المغني، ٣/٨.

(٢) ينظر: القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول، ص٣٤٥.

(٣) ينظر: القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول، ص ٧٨٢ وما بعدها .

(٤) المائدة، من آية ٣٢.

(٥) الدارمي، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد، صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ٦١٣/١١، برقم (٥٢٠٢).

٣. الكلام الإلهي والقرآن:

أنكر الخياط ما نسبه ابن الراوندي إلى معمر في قوله إن القرآن ليس من فعل الله ولا صفة له في ذاته وإنما هو من أفعال الطبيعة، فردّ الخياط أن معمرًا كان يقول بأن الله هو المكلم بالقرآن وهو قوله وكلامه ووحيه وتنزيله لا مكلم له سواه والقرآن محدث لم يكن ثم كان(١).

وأرى أن قول ابن الراوندي عنه ذلك كان مجرد إلزام ألزمه إياه، وذلك وفقًا لاعتقاد معمر في أن الله لم يخلق سوى الأجسام، أما الأعراض فهي من أفعال الطبائع(٢)، وما يؤكد رأيي هذا نص للشهرستاني في هذه المسألة قال فيه (ثم ألزم – معمر– أن كلام الباري تعالى إما عرض أو جسم)(٣).

وأرى أن حل هذا الإشكال يكمن في فهمنا لاعتقاد معمر في التنزيه الإلهي، فلا يوصف كلامه تعالى بأنه عرض أو جسم واكتفى بقوله كما ذكرنا أنه هو المكلم بالقرآن، وهو قوله وكلامه ووحيه وتنزيله. وهذا بحسب رأيي نوع من الحلول التي قدمها معمر لمشكلة الكلام الإلهي التي هي فرع من مشكلة علاقة الصفات بالذات، وهي مشكلة رئيسة شغلت الفكر الاعتزالي في جميع مراحله، فلم يصف معمر الكلام الإلهي بالأزلية كي لا يشركه في الإلوهية كما لم يصفه بأنه عرض كي لا يكون الله محلًا للعوارض، ولم يصفه بالجسم كي ينزه كلامه عن أن يكون مماثلًا لخلقه، فالمخلوق مهما كان فإنه يفتقر إلى الكمال، فكلام الله لا يقارن به فإنه كما قال تعالى عن كتابه: ﴿لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ﴾(٤). أما قوله إن القرآن محدث

---

(١) ينظر: الخياط، المصدر السابق، ص ٥٧.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٣) الشهرستاني، المصدر السابق، ١/٦٤.

(٤) فصلت، من الآية ٤٢.

بعد أن لم يكن فهذا قول عموم المعتزلة، فهو لم يخرج عن الإطار العام للمذهب في هذه المسألة.

٤. الإرادة الإلهية:

ذُكر عن معمر أنه قال: (إرادة الله سبحانه غير مراده وهي غير الخلق وغير الأمر والإخبار عنه والحكم به)[١].

يعد مبحث الإرادة الإلهية من المباحث المهمة والرئيسة عند المتكلمين عامة والمعتزلة خاصة إذ تتعلق الإرادة عندهم بالعدل الإلهي وهو الأصل الثاني لديهم[٢]، فضلًا عن اتصالها بالعلم والقدرة الإلهيتين، والإرادة عند المعتزلة صفة من صفات الفعل باستثناء بشر إذ قسمها إلى صفة فعل وصفة ذات[٣]، ولم ينفرد معمر في تمييزه بين الإرادة والمراد إذ سبقه في التمييز بينهما العلّاف[٤]، والتمييز بين الإرادة والمراد منبثقة من مسألة العدل الإلهي، فالله أراد من العباد عدم الظلم فيما بينهم، ولكن الظلم قائم بين الناس، فإرادة الله لم تجبرهم على عدم الظلم، كي يكونوا مسؤولين عن أفعالهم أمام الله ويجزون عليها يوم القيامة (ولو اتحدت الإرادة بالمراد لكان الناس مجبورين على ما أمرهم به الله)[٥]. فلم يخلق الله فيهم هذه

(١) الأشعري، المصدر السابق، ص ٥١٤ .

(٢) ينظر: القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول، ص٤٣١ وما بعدها .

(٣) ينظر: القاضي، عبد الجبار، المغني، تحقيق محمود محمد قاسم، الإرادة، ص٣. وصفات الأفعال هي كل صفة ملازمة له في الأزل ولا يجوز أن يتصف الله بضدها، أما صفات الأفعال فهي كل صفة تفعل بالمشيئة الإلهية ويجوز الله أن يتصف بها أو بضدها كالإحياء والإماتة. وللمزيد بشأن هذا الموضوع ينظر: على سبيل المثال، الدوري، قحطان عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ٣٣٨ وما بعدها .

(٤) ينظر: القاضي، عبد الجبار، الإرادة، ص٤ .

(٥) صبحي، أحمد محمود، المصدر السابق، ج٢، ص ١٩٥ .

الإرادة على عدم الظلم، والإرادة هي صفة تخصص الفعل بأن يقع على وجه دون وجه آخر[١]، فهي إذن غير الفعل فهي التي تخصص الفعل، ومخصص الشيء بالتأكيد هو غيره، وقد تكون هناك إرادة من دون أن يتبعه فعل كإرادة زيد مثلًا في شرب الماء من دون أن يتبعه فعل الشرب.

وكذلك ما يتعلق بالأمر فهو ليس الإرادة وإنما يكون الأمر بالإرادة[٢] بمعنى قد تكون هناك إرادة من دون أمر كما عند المعتزلة إذ معرفة الله عندهم واجبة عقلًا[٣]، وتكون هذه الإرادة سابقة على الأمر الشرعي في وجوب النظر العقلي لمعرفة الله.

وكذلك الخبر لا يكون خبرًا إلا بالإرادة، ويوضح القاضي عبد الجبار ذلك بمثال فيقول: («محمد رسول الله» يجوز أن يكون خبرًا عن محمد بن عبدالله ويجوز أن يكون خبرًا عن المحمدين –أي محمد آخر– وإذا كان كذلك، لم يكن بأن يكون خبرًا عنه أولى من أن يكون خبراً عن غيره إلا بأمر ومخصص وليس ذلك الأمر إلا الإرادة)[٤].

وبذلك تكون آراء معمر في الإرادة مقاربة لآراء العلّاف في قوله الإرادة ليست أمرًا ولا حكمًا ولا خبرًا[٥]. بينما يختلف مع النظّام في رأي الأخير بأن الإرادة إذا وصف بها الله شرعًا في أفعاله فهي بمعنى أنه خالقها ومنشئها بحسب علمه، وإذا وصف بكونه مريدًا لأفعال العباد فالمعنى أنه آمر بها أو ناه عنها[٦].

---

(١) ينظر: القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٤٣٥.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٤٣٦.

(٣) ينظر: القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٧٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٦ .

(٥) ينظر: الأشعري، المصدر السابق، ص ٥١٠ .

(٦) ينظر: الشهرستاني، المصدر السابق، ٥٥/١.

المبحث الثالث:

الإنسان

الإنسان من المنظور الديني بصورة عامة هو ذلك الكائن المكلف بالخطاب الإلهي، ولكي يتسق هذا التكليف مع العدل الإلهي من وجهة نظر المعتزلة قاموا بصياغة طروحات جديدة وعميقة في الفكر الإسلامي تتمركز في مجملها على مبدأ حرية الإرادة الإنسانية، فكانت هذه المعطيات الفكرية مدخلًا للبحث في ماهية الإنسان وتحليل أفعاله ومصيره وعلاقته بالله والآخرين والطبيعة.

وسأذكر في هذا المبحث حقيقة الإنسان وأفعاله عند معمر:

١. **حقيقة الإنسان:**

ذكر الخياط عن ابن الراوندي أن معمرًا كان يقول بأن الإنسان عنده ليس بطويل ولا عريض ولا عميق[١]. أما الأشعري فذكر عنه أن الإنسان عنده (جزء لا يتجزأ وأجاز أن يحل فيه العلم والقدرة والحياة والكراهة ولم يجز فيه المماسة والمباينة والحركة والسكون واللون والطعم والرائحة)[٢].

ويفصل الشهرستاني آراء معمر في الإنسان قائلًا (وعنده الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد وهو عالم قادر مختار حكيم ليس بمتحرك ولا ساكن ولا متكون ولا متمكن ولا يرى ولا يمس ولا يحس ولا يجس ولا يحل موضعًا دون موضع ولا يحويه مكان ولا يحصره زمان لكنه مدبر للجسد وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرف... وفعل النفس هو الإرادة فحسب والنفس إنسان ففعل الإنسان هو الإرادة وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهي من فعل الجسد)[٣].

---

(١) ينظر: الخياط، المصدر السابق، ص٥٤ .

(٢) الأشعري، المصدر السابق، ص ٣١٨.

(٣) الشهرستاني، المصدر السابق، ١/٦٧-٦٨.

وكذلك ذكر عنه القاضي عبد الجبار والبغدادي وابن حزم الآراء ذاتها وبألفاظ متقاربة(١).

ووفقًا لهذه النصوص فإنّ معمرًا يرى بأن حقيقة الإنسان هو ليس هذا الكائن المادي، وأنه كان بآرائه هذه مخالفًا لأغلب علماء الكلام من السابقين واللاحقين له، فنجد على سبيل المثال أن العلّاف عرف الإنسان بأنه (الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان)(٢)، وذكر الأشعري أن العلّاف يميز بين النفس والروح، وأن النفس عنده عرض كسائر الأعراض وهي غير البدن(٣)، وذكر القاضي عبد الجبار أن العلّاف عرف الإنسان بأنه (الجسد الظاهر المرئي الآكل الشارب، وحياته غيره ويجوز أن تكون الحياة عرضًا ويجوز أن تكون جسمًا)(٤).

وأما النظّام فإنه يوحد بين الروح والنفس، وهي عنده ذات طبيعة جسمانية، إلا أنه يعد الإنسان في الحقيقة هو الروح أو النفس، والبدن مجرد آلة(٥)، والروح عنده مشابكة للجسد على جهة المداخلة بينهما(٦)، وكان أبو بكر الأصم (ت ٢٢٥هـ/ ٨٤٠م) حسيًا بحتًا في رؤيته للإنسان، فأنه عنده هو الذي يُرى ونفى عنه ما لم يدرك منه بالحواس، لذا ذكر عنه الأشعري وابن حزم أن النفس عنده هي هذا البدن بعينه(٧). وذهب بشر بن المعتمر(ت ٢١٠هـ/ ٨٢٥م) إلى أن الإنسان هو جسد وروح وهو بجزأيه الفعال وهما «الجسد والروح» بمجموعهما حيّان(٨).

---

(١) ينظر: البغدادي، المصدر السابق، ص١٤٠، القاضي، عبد الجبار، المغني، التوليد، ٣١١/١١، ابن حزم، المصدر السابق، ٤٧/٥.

(٢) الأشعري، المصدر السابق، ص ٣٢٩ .

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٧، ٣٣٩.

(٤) ينظر: القاضي، عبد الجبار، المغني، التكليف، ٣١٠/١١.

(٥) ينظر: الأشعري، المصدر السابق، ص٣٧٨. ابن حزم، المصدر السابق، ٤١/٥.

(٦) ينظر: القاضي، عبد الجبار، المغني، ٣٠١/١١.

(٧) ينظر: الأشعري، المصدر السابق، ص٣٣١ – ٣٣٢. ابن حزم، المصدر السابق، ٤٧/٥.

(٨) ينظر: الأشعري، المصدر السابق، ص٣٣١. القاضي، عبد الجبار، المغني، ٣١٠/١١.

وكان ابن حزم يميز بين الجسد والنفس –الروح والنفس عنده بمعنى واحد– والنفس عنده ذات طبيعة جسمانية، ويوقع معنى الإنسان على الجسد من دون الروح، وعلى الروح من دون الجسد وعليهما مجتمعين معًا مستندًا في ذلك على آيات من القرآن الكريم التي تذكر أحيانًا الإنسان كجسد مثل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ كَٱلْفَخَّـارِ﴾[1]، وقوله: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَـٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ۝٧﴾[2]، فقال أن هذه بلا شك صفة للجسد لا للنفس، أما قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ۝٢١﴾[3]. فقال ابن حزم أن هذه صفة للنفس لا للجسد، ولمّا كان كلام الله تعالى ليس بمختلف، لذا فالإنسان اسم يقع على النفس من دون الجسد كما يقع على الجسد من دون النفس وكذلك يقع عليهما معًا[4].

ومن خلال هذه الأمثلة التي تبين مدى صعوبة واختلاف المتكلمين بشأن معرفة حقيقة الإنسان والروح والنفس، تتبين لنا أصالة معمر في تدشين مرحلة جديدة في علم الكلام بشأن حقيقة الإنسان، إذ يعد رأيه هذا سابقة خطيرة في دوائر الفكر الإسلامي عمومًا، كما تدل مسألة البحث عن حقيقة الإنسان على ثراء وخصوبة الفكر الإسلامي عمومًا والاعتزالي خصوصًا فعند رجال المدرسة الواحدة تتعدد الآراء والحلول، فبينما رأينا العلّاف يركز في تعريفه للإنسان على جسده وأعضائه بل ويجعل أظافره وشعره من جملة ما يقع عليها الإنسان[5]، رأينا

(١) سورة الرحمن، الآية ١٤.

(٢) سورة الطارق، الآيات ٥–٧.

(٣) سورة المعارج، الآيات ١٩–٢١.

(٤) ينظر: ابن حزم، المصدر السابق، ٤٢/٥، ٤٧ .

(٥) ينظر: الأشعري، المصدر السابق، ص ٣٣١ .

بالمقابل النظّام يرتقي في تعريفه للإنسان من خلال تركيزه على الجانب الروحي فيه على الرغم من أن الروح عنده ذات طابع جسماني، ثم يأتي دور معمر ليسلخ كل ما هو مادي وجسماني في تعريفه لحقيقة الإنسان، وأوعز الشهرستاني ذلك إلى ميل معمر إلى الفلاسفة الذين عدوا النفس الإنسانية جوهر قائم بنفسه، وأثبتوا وجود موجودات عقلية مثل العقول المفارقة(١). مثل أفلاطون في قوله بأن حقيقة الإنسان عنده هي الروح وهي أشبه ما تكون بالإلهي وبالخالد وبالمعقول وبذي الصورة الواحدة، وبغير المتحلل أو المتحول(٢). وكذلك أفلوطين عد النفس هي الأصل وهي المسخرة للجسد وكل منهما معزول عن الآخر(٣).

ومن غير المستطاع إنكار دور ثقافة معمر الفلسفية والافادة منها في بنية آرائه الكلامية، ولكن هل يعني ذلك بأنه في آرائه هذه كان مخالفاً للنصوص الدينية في هذا الموضوع؟

بحسب علمي لا توجد في القرآن الكريم أو أحاديث الرسول ﷺ نصوص تثبت مادية النفس أو الروح، ومما ذكر عن الروح قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾(٤)، ومن ضمن المراد بالروح هنا التي يسألون عنها هي الروح الإنسانية، كما ذكر ذلك أغلب المفسرين(٥).

---

(١) ينظر: الشهرستاني، المصدر السابق، ص ٦٥.

(٢) ينظر: أفلاطون، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٥م (محاورة فيدون) ص ٢٠٥ – ٢٠٦

(٣) ينظر: أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، ص ٥٢، ٥٦ .

(٤) سورة الإسراء، من الآية ٨٥.

(٥) ينظر: بشأن تفسير هذه الآية على سبيل المثال، الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد، تفسير الطبري «جامع البيان في تأويل القرآن»، تحقيق أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٠هـ-٢٠٠٠م، ٥١٤/١٧. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ، ٦٩٠/٢. الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب «التفسير الكبير»، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ، ٣٩١/٢١.

وأرى أنه لغموض ماهيتها كانت محلًا للاستفهام، وجواب الله تعالى لم يبين أنها مادية أو غير مادية، وإنما بين أنها من أمره، وزيادة على ذلك أقول: إن كثيرًا من علماء الإسلام وبناءً على قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[١] فرقوا بين أمر الله وبين خلق الله[٢]، وكذلك في قوله تعالى في خلقه لآدم ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ۝٢٨ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ۝٢٩﴾[٣]، ففي هذه الآية ميز الله بين جسم الإنسان المخلوق من صلصال وبين الروح التي لم يذكر الله تعالى ماهيتها، واكتفى بإضافتها إلى ذاته تشريفًا وتكريمًا كما قال الفخر الرازي[٤].

---

(١) سورة الأعراف، من الآية ٥٤.

(٢) ينظر على سبيل المثال، الشيباني، أبو عبدالله، أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م)، الرد على الجهمية، تحقيق صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، ط١، ص ١٠. السجستاني، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي (ت ٢٨٠هـ/٨٩٣م)، نقض الإمام أبي سعيد بن عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، تحقيق رشيد بن حسن الألمعي، ط١، ١٤١٨ هـ-١٩٩٨، ٦٨/١. الحربي، أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق بن بشير بن عبدالله البغدادي (ت ٢٨٥هـ/٨٩٨م)، رسالة في أن القرآن غير مخلوق، ويليه رسالة الإمام أحمد إلى الخليفة المتوكل في مسألة القرآن، تحقيق، علي بن عبد العزيز علي الشبل، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ص٥٩. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط١، ١٣٩٧هـ، ص ٦٥. الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين، معالم أصول الدين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، لبنان، ص ٦٦.

(٣) سورة الحجر من الآيتين ٢٨-٢٩.

(٤) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ١٣٩/١٩.

وبهذا فإنه لا توجد نصوص دينية صريحة أو قطعية الدلالة توضح ماهية النفس أو الروح الإنسانية كي يقال بأن معمرًا قد خالفها، وإنما الأمر كان مسألة تأويل وفهم بأن كل الموجودات باستثناء الله هي إما أجسام أو أعراض في أجسام(١)، أما أن تكون جواهر غير جسمانية فهذا يعني أنها ستكون مشابهة للذات الإلهية كما قال عبد القاهر البغدادي: (زعم -معمر- أن الإنسان في الجسد مدبر له لا على معنى الحلول والتمكن فيه كذلك الإله عنده في كل مكان على معنى أن مدبرًا له عالِمًا بما يجري فيه لا على معنى الحلول والتمكن فيه فكأنه أراد أن يعبد الإنسان لوصفه إياه بما يوصف الإله به فلم يحسن على إظهار القول بذلك فقال بما يؤدي إليه)(٢).

وذكر القاضي عبد الجبار إبطال أبي هاشم الجبائي لرأي معمر في حقيقة الإنسان عن طريق إثبات إدراك الإنسان بأعضائه كلها للحرارة والبرودة وشعوره عن طريقها بالألم، لذا أوجب أن يكون الإنسان هو المؤلف من جملة هذه الأعضاء وهي حية قادرة، وبدلالة أن الإنسان لا يستطيع الإدراك بالآلات أو الأعضاء المنفصلة عنه، وكذلك المتصلة به إذا لم يكن فيها حياة كالشعر والظفر وغيرهما(٣).

وعلى الرغم من ذلك فإن هذا الطرح والفهم والتأويل لم يأخذ به مفكري الإسلام جميعهم، بل نجد بعضهم قد تابع معمرًا في رأيه بالإنسان، وذكر الآلوسي (ت ١٣١٧هـ/ ١٩٨٨م) أن القول بأن الإنسان ليس بجسم ولا جسماني وهو الروح وأنه ليس بداخل هذا العالم ولا خارجه ولا متصل به ولا منفصل عنه، قول أكثر الإلهين من الفلاسفة، وذهب إليه جماعة من المسلمين منهم أبو القاسم الأصفهاني

---

(١) ينظر: ابن حزم، المصدر السابق، ٢/١٢٠.

(٢) البغدادي، المصدر السابق، ص١٤٠.

(٣) ينظر: القاضي، عبد الجبار، المغني، ١١/٣١٤.

(ت ٥٠٢هـ/ ١١٠٨م) وأبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١٣م) والمفيد (ت ٤١٣هـ/ ١٠٢٢م) من الشيعة وجماعة من الكرامية وجماعة كثيرة من أهل المكاشفة والرياضة «المتصوفة»[(١)].

فكما ذكرت إذن لعدم وجود نص شرعي واضح وصريح يحدد ماهية النفس أو الروح وجدنا هذا الاختلاف في دوائر الفكر الإسلامي في تحديد طبيعتها وهو أمر طبيعي جداً، وبالتالي فليس من حق أحد أن يفرض تفسيره أو تأويله على الآخرين في هذه المسألة، ومن ثم يكفر المخالفين لرأيه.

وأرى من المناسب أن أذكر هنا أن بعض الدراسات المعاصرة تؤيد تكفير بعض المفكرين والمتكلمين الإسلاميين ليظهروهم بمظاهر تتوافق مع نزعاتهم المعاصرة كالاشتراكية والإنسانية والعلمانية... وأرى أن مثل هذه الدراسات أخطر من كتب ومقالات الإسلاميين في القرون الماضية، لأن مثل هذه الدراسات ستكون تكريساً وشرعنة لتكفير القدماء لهم، وبالتالي تسويغ تكفير المسلمين المعاصرين لهم، هذا من جانب، ومن جانب آخر أن مثل هذه الدراسات ستعمق الهوة بين الدين

---

(١) ينظر: الآلوسي، نعمان بن محمود بن عبدالله أبو البركات خير الدين، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، تقديم علي السيد صبح المدني، مطبعة المديني، ١٤٠١هـ-١٩٨١م. ولمزيد النظر بشأن الموضوع ينظر أيضًا على سبيل المثال، الرازي، أبو بكر، محمد بن زكريا (ت ٣١٣هـ/٩٢٥م)، رسائل الرازي الفلسفية، تحيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٥، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ص ٢٨، ٣٩. ابن سينا، عيون الحكمة، ص ٤٥، ٤٦. الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٥، ص١٩-٢٠. الشيرازي، صدر الدين محمد (ت ١٠٥٠هـ)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الجزء الثاني من السفر الثاني، ٢٤٤/٩-٢٧٠.الشاهرودي، علي النمازي، مستدرك سفينة البحار، مؤسسة النشر الإسلام، قم، إيران، ١١٣/١٠.

والفلسفة وتكرس مفهوم التناقض أو التضاد بين الإيمان والتفكير العقلي الحر، فسيكون كل ما هو ديني وإيماني ضدًا أو نقيضًا للتفكير العلمي والفلسفي.

لذا علينا أن نستلهم التراث ونوظفه بما يتناسب مع روح العصر، لا أن نسلخه ونجتزئه من الماضي لنسقط عليه مفاهيم عصرنا، لأننا بذلك سنشوه تراثنا الفكري وفكرنا المعاصر معًا، ومثال ذلك وبما يخص موضوع بحثنا، قال العوا: (ونحن نقف أمام مناقشة «البغدادي» لآراء «معمر» في الإنسان واعترافه بأن «معمرًا» لم يحسن على إظهار القول بتأليه الإنسان فقال بما يؤدي إليه لوصفه الإنسان بما يوصف به الله، ونستخلص من ذلك أن «معمرًا» وكثير من المعتزلة، انتهوا من تقصي نزعتهم العقلية إلى إقرار نزعة إنسانية راسخة نامية، وهذه النزعة الإنسانية تمثل في الحق الطرف الآخر من طرفي المعركة تحرر الفكر بين قطبي الإيمان بالله والإيمان بالإنسان)[1].

وبذاك يتبنى العوا موقف البغدادي في اتهام معمر بتأليه الإنسان وذلك لقوله بأن حقيقة الإنسان ليس بجسم، وحمله لصفات العلم والقدرة والاختيار وما يترتب على عدم ماديته من انعدام اللون والمماسة والحركة والسكون، وسؤالي هنا كيف يمكن لشخص يجعل من الإنسان إلهًا فيصفه كما ذكر البغدادي في سياق اتهامه له بتأليه الإنسان قائلًا: (في الجسد مدبر وفي الجنة منعم أو في النار معذب)[2]، فهل للإله جسدٌ يدبره أو ينعم في الجنة أو يعذب في النار؟ أما الصفات التي يصف بها الإنسان من إرادة وقدرة وعلم فكل ذلك يجعل من الإنسان شخصًا حرًا مختارًا

(١) العوا، المصدر السابق، ص ٢٣٩. وينظر البغدادي، المصدر السابق، ص ١٤٠.

(٢) البغدادي، المصدر السابق، ص١٤٠.

مسؤولًا عن تصرفاته وأفعاله لا أن يكون عاجزًا استسلاميًا سلبيًا أو أن يكون مجرد شخص قادر على التمني وقال معمر في ذلك بأن التمني للنفس كالترهات للّسان[١].

وأرى أن الذين يدخلون الجسد وآلاته في تعريفهم للإنسان ينظرون إليه من جانب مادي بايلوجي فيزيولوجي، أما معمر فهو وإن كان ليس من المعقول أن ينكر هذا الجانب الحسي المادي الملموس وإلا سوف يكون مخالفًا للمحسوس والمعقول معًا، وإنما نظر إلى الإنسان من جانب فلسفي ومعرفي فرأى أن حقيقته هو هذا الروح الذي لا يبلى ولا يفنى بفناء الجسد، وهو المريد والعالم والقادر والحي على الحقيقة.

(١) ينظر: الجاحظ، المصدر السابق، ١٠٦/٥.

٢. **فعل الإنسان:**

ذكر الأشعري عن معمر أنه قال إن (الإنسان لا يفعل في نفسه حركة ولا سكونًا وأنه يفعل في نفسه الإرادة والعلم والكراهة والنظر والتمثيل وأنه لا يفعل في غيره شيئًا)[١]. وحكى ابن حزم عنه (قال معمر والجاحظ أن أفعال العباد كلها لا فعل لهم فيها وإنما نسب إليهم مجازًا لظهورها منهم وأنها فعل الطبيعة حاشا الإرادة فقط فإنه لا فعل للإنسان غيرها البتة)[٢].

وذهب الشهرستاني إلى أن معمرًا يقول: (ليس للإنسان فعل سوى الإرادة مباشرة كانت أو توليدًا، وأفعاله التكليفية من القيام والقعود والحركة والسكون في الخير والشر كلها مستندة إلى إرادته لا على طريق المباشرة ولا على طريق التوليد)[٣]. وذكر الإيجي والتفتازاني والسفاريني (ت ١١٨٨هـ/ ١٧٧٤م) أن لا فعل للإنسان سوى الإرادة وأضاف التفتازاني أن ما يحدث بعد الإرادة إنما هو بطبع المحل[٤].

وأرى أن هذه النصوص وأن اختلفت في التفاصيل –التي سنوضحها لاحقًا– إلا أنها تجمع على أن معمرًا كان يرى أن فعل الإنسان الوحيد هو الإرادة، وتضيف بعض النصوص التي ذكرناها العلم والنظر والكراهة وكل هذه الأفعال لا علاقة لها بالجانب الحسي من الإنسان بمعنى أنها تتعلق بالعقل، وأجد أن آراءه هذه في فعل الإنسان نتيجة منطقية لرأيه في حقيقة الإنسان طالما أنه في حقيقته مفارق للمادة،

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٤٠٥.
(٢) ابن حزم، المصدر السابق، ٣٣/٣ .
(٣) الشهرستاني، المصدر السابق، ٦٧/١.
(٤) ينظر: الإيجي، المصدر السابق، ٦٦٧/٣، التفتازاني، المصدر السابق، ١٤٤/٢. السفاريني، شمس الدين أبو العون محمد بن أحمد بن سالم، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضيئة في عقد الفرقة المرضية، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، ط٢، ١٤٠٢هـ–١٩٨٢م، ٧٩/١.

وكذلك أرى أنه في تركيزه على الإرادة كفعل للإنسان لها بعد قانوني وأخلاقي وديني بمعنى أنه مسؤول مسؤولية قانونية وأخلاقية ودينية عن أفعاله، فكل الأفعال تعتمد على الإرادة، وهذا يذكرنا بالحديث النبوي الشريف (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل أمريء ما نوى...[١]).

وانفرد الشهرستاني في القول بأن هذه الإرادة عنده هي أما فعل مباشر أو متولد من فعل آخر[٢]. ولم يوضح ما المقصود من كونها فعلًا متولدًا، فهل هناك فعل أول سابق على هذه الإرادة كانت سببًا في توليدها؟ وهل الفعل الأول الذي ولّد هذه الإرادة هو فعل للإنسان ذاته؟ أم تولد من فعل ذات أخرى؟ وبالمعنى المعاصر أنه كان نتيجة رد فعل، وأرى أن الإرادة إذا كانت متولدة من فعل سابق للإنسان ذاته، فقد يكون النظر أو العلم الذي أثبتها الأشعري أفعالًا للإنسان عند معمر[٣]. إلا أن ذلك يعارض النصوص التي تثبت أن الإرادة هي الفعل الوحيد للعقل، وفي ضمنها نص الشهرستاني نفسه.

أما إذا كانت الإرادة مولدة من فعل ذات أخرى فمع إمكانية ذلك بمعنى أنها أشبه ما تكون برد لفعل ما ؛ إلا أن ذلك أيضًا يعارض نص الأشعري في قوله (إنه لا يفعل في غيره شيئًا)[٤]. إلا إذا كان يقصد بالشيء هنا الشيء المادي، وبالتحديد جسم الإنسان، كون الإنسان على حقيقته ليس بمادي ولا يداخل أو يماس الجسم، لذا فإن أفعال الجسم كافة وإن كانت تستند على إرادته، فتحرك هذا البدن وتصرفه بقوة

---

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمر رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق الحمامة، الطبعة الأميرية، ط١، ١٤٢٢، ٦/١ برقم (١).

(٢) ينظر: الشهرستاني، المصدر السابق، ٦٧/١ .

(٣) ينظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٤٠٥ .

(٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٤٠٥.

هذه الإرادة[١]. وبما طبع الله الجسد من قدرة على الحركة، فلو كانت في هذا الجسد يد مشلولة فالإرادة هنا عاجزة على أن تحركها، وكما ذكر الشهرستاني العلاقة بين الإرادة والجسد لا على سبيل المباشرة ولا على سبيل التوليد، فتكون بذلك أفعال الجسم عنده تفسر كما أسلفنا في ضوء نظريته في طبائع الأجسام التي وضحناها سابقًا، وقد أشار القاضي عبد الجبار إلى هذه المسألة في عرضه لآراء المتكلمين، وذلك في قوله: (واختلفوا فيما سوى الإرادة، فقال أبو عثمان الجاحظ أنه يقع من الإنسان بطبعه، وأنه ليس باختيار له... وحكى عن ثمامة –بن الأشرس– أنه كان ربما يقول فيما عدا الإرادة أنه فعل لا فاعل له وربما قال إنه فعل الله بمعنى أنه طبع الجسم طبعًا يقع منه ذلك...)[٢].

وعلى الرغم من إمكانية تفسير أفعال الجسم عند معمر من خلال عرضنا لآرائه وفقًا لنص القاضي عبد الجبار إلا أننا نجده يميز بين آراء المتكلمين الذين ذكرهم وبين رأي معمر في الأفعال في قوله: (فحُكي عن معمر أنه كان يقول : ما وجد في حيز الإنسان فهو فعله وما جاوز حيزه فهو فعل ما وجد فيه طباعًا، وكذلك كان يقول في سائر ما يفعله تعالى إنه فعل الجسم بطبعه)[٣].

ونرى عدم إمكانية التئام نص القاضي مع النصوص الأخرى التي ذكرناها بشأن حقيقة الإنسان وأفعاله عند معمر إلا إذا فهمنا من قول القاضي (ما وجد في حيز الإنسان فهو فعله) بأنه كان يقصد بها الإرادة أو أفعال النفس الأخرى المفارقة للمادة وبأنها وحدها في حيز –إمكانية– الإنسان على الحقيقة، وما عداها فتكون الأفعال وفقًا لما للطبائع الاستعدادات التي طبع الله عليها الأجسام.

---

(١) ينظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٣٣١.

(٢) القاضي، عبد الجبار، المغني، التوليد، ٩/١١.

(٣) المصدر نفسه، ٩/١١.

وأود أن أبين هنا أن القول بطبائع الأجسام لا يستلزم مذهب الجبر كما فهم ذلك أبو ريدة في قوله: (إن النظّام لا يجعل للإنسان فعلًا إلا الحركة، أما ما ينشأ عنها فهو فعل الله بإيجاب الخلقة، والله قد طبع الأشياء بالاستعدادات، وهو القاهر للعالم على ذلك، والقاهر للمتضادات على الاجتماع، وهو الفاعل في كل شيء؛ وهذا أثر من نزعة النظّام إلى رد الأشياء إلى أصل واحد، وهو مذهب طبيعي جبري إلى حد كبير)[١].

فأقول إن الله قد طبع جسم الإنسان على الحركة، والإنسان قادر على استعمال هذه الحركة كيفما شاء بالخير أو الشر، بالعبادة أو بالمعصية وهكذا.

(١) أبو ريدة، المصدر السابق، ص ١١١.

بسم الله الرحمن الرحيم

الخاتمة

بعد عرض آراء معمر التي بينتها في هذا البحث نستطيع أن ندرك مدى ثقافته الواسعة ومعرفته الدقيقة بالفكر الفلسفي فقد كان من أوائل المتكلمين المتفلسفين .

وأرى أن الثالوث معمرًا مع العلّاف والنظّام يشكلون أعمدة الفكر الاعتزالي في عصرهم لما أبدعوه من أفكار وآراء ونظريات تتسم بالأصالة والجدة والأبعاد الفلسفية العميقة، إذ كانوا بمثابة بوابة الانتقال من مرحلة تقرير العقائد في علم الكلام إلى الانفتاح على البحث في العلوم الطبيعية والإنسانية، فكان لهم الأثر الكبير على علماء الكلام عمومًا فتناولوا أفكارهم ونظرياتهم إلى عصور متأخرة من الحضارة الإسلامية سواء بالتقرير أو بالنقد.

وتجلت أصالة معمر في طرحه لنظريات ورؤى جديدة تناولتها في هذا البحث كان أبرزها:

١. نظرته الابستيمولوجية الدقيقة في أننا لا ندرك من الأشياء إلا عوارضها، أما حقائقها أو الشيء في ذاته بالمعنى الكانطي فلا نستطيع إدراكه.
٢. تقريره أن الأجسام في حقيقتها ساكنة ولا وجود للحركة إلا في اللغة إذ الحركة عنده هو سكون في مكان أخر، فكان في ذلك معارضًا لرأي النظّام بأن الأجسام في حقيقتها متحركة ولا معنى للسكون.
٣. نظريته في المعاني كانت نقلة نوعية لا في الفكر الاعتزالي فحسب، وإنما في الفكر الكلامي عمومًا، وبينت صلة هذه النظرية بأفكار ورؤى ونظريات كلامية وفلسفية شتى؛ منها ما يتعلق بالعلم الطبيعي، مثل نظرية

الكمون، والجوهر الفرد، والعلية والسببية، وأخرى بالإلهيات مثل العلم والقدرة الإلهية وعلاقة الصفات بالذات الإلهية عمومًا.

٤. يعد معمر أول من أحدث القول بأن الله لا يطلق عليه صفة القدم لأن القدم صفة للزمان والله أزلي خارج الزمان، ولا يقال أنه يعلم ذاته كي لا يدل ذلك على وجود أثتينية العالم والمعلوم .

٥. رؤيته في حقيقة الإنسان أنها غير مادية وفعلها الأساس هو الإرادة، فيكون معمر أول المتكلمين الذين طرحوا هذه الرؤية وكان بذلك قريب من أراء الفلاسفة في حقيقة النفس أو الروح، ومن ثم تابعه في قوله هذا شخصيات لا يستهان بها من مختلف الفرق ودوائر الفكر الإسلامي.

كما تجلى نبوغ معمر وريادته الفكرية في موقفه النقدي لمعاصريه لا سيما العلّاف والنظّام في مسائل عدة، سواء كانت هذه المعارضة ضمنية أو علنية، نذكر منها معارضته للعلاف في قوله بتناهي مقدورات الله، ومعارضته للنظام في إنكاره للجزء الذي لا يتجزأ، وفي مادية الروح، وعده للأعراض بأنها أجسام، وقوله بنظرية الخلق المستمر، كما عارضهما في مسألة الصفات الإلهية فأنكرها وقال بنظريته في المعاني فكانت المدخل لنظرية الأحوال عند الجبائي .

ثبت المصادر والمراجع

* بعد القرآن الكريم

١. أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المكتبة العربية، الدار القومية للطباعة والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الجمهورية العربية المتحدة، من دون تاريخ.

٢. الإسفراييني، أبو مظفر طاهر بن محمد، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق، كمال يوسف الحوت، علم الكتب، لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٣. الأشعري، أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن إسحاق، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط١، ١٣٩٧هـ.

٤. الأشعري، أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن إسحاق، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتر، دار فرانزشتايز، فيسبادان، ألمانيا، من دون تاريخ .

٥. أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٤م .

٦. أفلاطون، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٧. أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، ترجمة فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط١، ١٩٩٧م.

٨. الآلوسي، نعمان بن محمود بن عبدالله أبو البركات خير الدين، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، تقديم علي السيد صبح المدني، مطبعة المديني، ١٤٠١ هـ-١٩٨١م.

٩. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

١٠. أيوب، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد بن عمر شاهنشاه، المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية، مصر، ط١. ابن

١١. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ،الجامع المسند الصحيح المختصر من أمر رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق الحمامة، الطبعة الأميرية، ط١، ١٤٢٢هـ.

١٢. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبدالله، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م.

١٣. البلخي، أبو القاسم، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، من دون تاريخ.

١٤. بوترو، أميل، فلسفة كانط، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، من دون تاريخ.

١٥. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

١٦. الجاحظ، عمرو بن بحر بن محجوب، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤٢٤هـ.

١٧. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين، شرح نهج البلاغة، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧٨هـ -١٩٥٩م.

١٨. الحربي، أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق بن بشير بن عبدالله البغدادي (ت ٢٨٥هـ/٨٩٨م)، رسالة في أن القرآن غير مخلوق، ويليه رسالة الإمام أحمد إلى الخليفة المتوكل في مسألة القرآن، تحقيق، علي بن عبد العزيز علي الشبل، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

١٩. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، من دون تاريخ.

٢٠. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبدالله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٢١. الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ،تحقيق نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، أوراق شرقية، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٢٢. الدارمي، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٢٣. الدوري، قحطان، عبد الرحمن، العقيدة الإسلامية ومذاهبها، كتاب ناشرون، بيروت لبنان، ط٢، ١٤٣٣هـ.

٢٤. الذهبي، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن قايماز، تاريخ الإسلام، ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٢٥. الذهبي، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٢٦. الرازي، أبو بكر، محمد بن زكريا (ت ٣١٣هـ/٩٢٥م)، رسائل الرازي الفلسفية، تحيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٥، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

٢٧. الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب «التفسير الكبير»، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.

٢٨. الرازي، فخر الدين أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن، معالم أصول الدين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، لبنان.

٢٩. رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠١٠م.

٣٠. ابن رشد، أبو الوليد، محمد بن احمد بن محمد، تفسير ما بعد الطبيعة، نشرة بويج، من دون تاريخ.

٣١. أبو ريدة، محمد عبد الهادي، إبراهيم بن سيّار النظّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، من دون تاريخ.

٣٢. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.

٣٣. السجستاني، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي (ت ٢٨٠هـ/٨٩٣م)، نقض الإمام أبي سعيد بن عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، تحقيق رشيد بن حسن الألمعي، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

٣٤. السفاريني، شمس الدين أبو العون محمد بن أحمد بن سالم، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضيئة في عقد الفرقة المرضية، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، ط٢، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

٣٥. ابن سينا، عيون الحكمة، تحيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٠م.

٣٦. الشاهرودي، علي النمازي، مستدرك سفينة البحار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، من دون تاريخ.

٣٧. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، من دون تاريخ .

٣٨. الشيباني، أبو عبدالله، أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م)، الرد على الجهمية، تحقيق صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، ط١.

٣٩. الشيرازي، صدر الدين محمد (ت ١٠٥٠هـ)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الجزء الثاني من السفر الثاني. من دون تاريخ.

٤٠. صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، المعتزلة، ج١، دار النهضة العربية، بيروت، ط٥، ١٩٨٥.

٤١. الصفدي، صلاح الدين ،خليل بن أيبك بن عبدالله، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٤٢. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد، تفسير الطبري «جامع البيان في تأويل القرآن»، تحقيق أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٠هـ-٢٠٠٠م.

٤٣. العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن أحمد بن حجر، لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة ،دار البشائر الإسلامية، ط١، ٢٠٠٢م.

٤٤. العوا، عادل، المعتزلة والفكر الحر، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط١، من دون تاريخ.

٤٥. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط٦، من دون تاريخ.

٤٦. الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٥م.

٤٧. الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط٢، من دون تاريخ.

٤٨. القاضي أبو الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق، إبراهيم مدكور وآخرين، من دون ذكر تاريخ ومكان الطبع.

٤٩. القاضي، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تعليق الأمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٣، ١٤١٩هـ-١٩٩٦م.

٥٠. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٥هـ-١٩٣٦م.

٥١. الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود أبو منصور، التوحيد، تحقيق، فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، من دون تاريخ .

٥٢. منسية، مقداد عرفة، علم الكلام والفلسفة، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٥م.

٥٣. النسفي، ميمون بن محمد، بحر الكلام، دراسة وتعليق، ولي الدين محمد صالح الفرفور، مكتبة دار الفرفور، ط٢، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

المواقع الإلكترونية:

http://ar.wikipedia.org/wiki

